

**Universidade Federal do Rio de Janeiro
Museu Nacional
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social**

**O Conceito Antropológico de Fetiche:
Objetos Africanos, Olhares Europeus**

Rogério Brittes Wanderley Pires

Rio de Janeiro

2009

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

**Universidade Federal do Rio de Janeiro
Museu Nacional
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social**

**O Conceito Antropológico de Fetiche:
Objetos Africanos, Olhares Europeus**

Rogério Brittes Wanderley Pires

Dissertação de Mestrado apresentada
ao Programa de Pós-Graduação em
Antropologia Social do Museu Nacional,
da Universidade Federal do Rio de
Janeiro, como parte dos requisitos
necessários para a obtenção do título
de Mestre em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. Márcio Goldman

Rio de Janeiro

Junho de 2009

Rogério Brittes Wanderley Pires

O Conceito Antropológico de Fetiche: Objetos Africanos, Olhares Europeus

Orientador: Prof. Dr . Márcio Goldman

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Aprovada por:

Prof. Dr. Márcio Goldman (PPGAS/MN/UFRJ – orientador)

Prof. Dr. Carlos Fausto (PPGAS/MN/UFRJ)

Prof. Dr. Emerson Alessandro Giumbelli (IFCS/UFRJ)

Prof. Dr. Eduardo Viveiros de Castro (PPGAS/MN/UFRJ – suplente)

Profa. Dra. Tânia Stolze Lima (UFF – suplente)

Rio de Janeiro

Junho de 2009

Ficha Catalográfica

Pires, Rogério Brittes Wanderley.

O Conceito Antropológico de Fetiche: Objetos Africanos, Olhares Europeus/ Rogério Brittes Wanderley Pires. - Rio de Janeiro, PPGAS-MN/UFRJ, 2009.
168 pp., x pp.

Orientador: Márcio Goldman

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – Museu Nacional, 2009

Referências Bibliográficas: p. 160-168.

1. Antropologia. 2. Religião. 3. Fetiche. 4. Fetichismo. 5. África Ocidental. 6. Religiões Afro-Americanas. I Goldman, Márcio. II Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. III Título.

Resumo

Este trabalho é uma revisão bibliográfica da literatura antropológica sobre os conceitos de fetiche e fetichismo, dando ênfase especial a obras que deles se valem para pensar a religião e, mais especificamente, o uso de certos objetos mágico-religiosos por populações diversas. Graças à ligação da emergência da noção de fetiche ao encontro colonial afro-europeu na costa da Guiné durante as grandes navegações, a maior parte do material analisado se refere à África Ocidental ou às religiões afro-americanas. A idéia aqui é apreender simultaneamente a dispersão polissêmica das apropriações do conceito e as linhas que atravessam seus variados usos, dando-lhes relativa unidade, apontando para problemas teóricos recorrentes. Num primeiro momento observo a história da noção de fetiche desde a emergência no contexto guineense, passando pela sua conceitualização no iluminismo, positivismo e evolucionismo, até as críticas que levam o conceito a ser considerado um “mal-entendido” no início do séc. XX. Depois faço uma rápida passagem pelas apropriações marxista e psicanalítica do termo, que o transpõem para as esferas da economia e da sexualidade. Por fim, analiso obras contemporâneas que apontam para um movimento de reavaliação na antropologia do conceito de fetiche enquanto forma de pensar objetos em religiões (africanas ou não). Neste último momento foco em certos temas recorrentes na literatura: a própria história do conceito, sua dimensão crítica, a idéia de agência, a chamada “teoria do primeiro encontro”, e as dicotomias pessoas/coisas e matéria/espírito.

Palavras-Chave: Antropologia; Religião; Fetiche; Fetichismo;
África Ocidental; Religiões Afro-Americanas

Abstract

This dissertation is a review of the anthropological literature about the concepts of fetish and fetishism. It focuses primarily on works that apply the concept to the study of religion, and more specifically to the study of certain magico-religious objects of various peoples around the world. The idea of fetish emerged amidst the Euro-African encounter that took place on the coast of Guinea during the Age of Discovery, and the connection to this history still lingers, therefore most of the texts analyzed are about West Africa or Afro-American religions. The objective is to grasp simultaneously the polysemy, the dispersion of the various accounts of the concept, and the threads that tie them together, rendering the subtle unity of the concept by raising recurrent theoretical problems. The first chapter is an overview of the history of the fetish, starting with its emerge in the Guinean context, following its illuminist, positivist and evolutionist conceptualizations, and ending with the critical debate of the early 20th century that label the concept a “misunderstanding”. The second chapter is a quick survey on the marxist and psychoanalytic transposing of the word fetish to the realms of economy and sexuality. The third and final chapter is an analysis of the works that suggest a contemporary anthropological reevaluation of the idea of fetish as a concept referring to religious objects (African or otherwise). During this last chapter I will focus on some recurring themes: the history of the concept itself, its critical dimension, the idea of agency, the so-called “first encounter theory”, and the dichotomies between people and things and between matter and spirit

Keywords: Anthropology; Religion; Fetish; Fetishism; West Africa; Afro-American Religion

*Para Regina Mendonça,
no ano de seu centenário.*

Agradecimentos

Agradeço a Márcio Goldman pela imensa generosidade; pela presteza e atenção nas leituras; pelos incentivos, críticas, dicas, conexões e idéias nas conversas; pela paciência durante minhas inseguranças; e sobretudo por me dar o privilégio de ser orientado por um autor que admiro.

Agradeço aos membros titulares e suplentes da banca, Emerson Giumbelli, Carlos Fausto, Eduardo Viveiros de Castro e Tânia Stolze Lima, por se disporem a ler e pensar sobre um trabalho longo e que versa sobre um tema que talvez fuja de seus interesses usuais.

Agradeço à CAPES e à FAPERJ pelas bolsas de mestrado concedidas, sem as quais jamais teria conseguido dedicar-me à escrita desta dissertação. Agradeço também a toda instituição do PPGAS do Museu Nacional da UFRJ: o corpo discente, o corpo docente e o corpo administrativo (a secretária, a biblioteca, o xerox etc.), pela estrutura e ambiente ótimos para o trabalho e o estudo.

Agradeço a todos os professores com quem cursei disciplinas, especialmente Carlos Fausto, que além de ter me incentivado enfaticamente a desbravar novos caminhos na antropologia foi o primeiro a voltar minha atenção para o tema do fetiche. Sem ele esta dissertação teria sido outra.

Agradeço a todos que me indicaram leituras, que me emprestaram ou facilitaram o acesso à bibliografia e/ou que discutiram comigo temas e textos relacionados a esta dissertação: Kleyton Rattes, César Jardim, Bruno Sotto Mayor, Bruno Reinhardt, Letícia Cesarino, Ana Maria Rabelo Gomes, Luiz Fernando Dias Duarte, Martin Holbraad, Sitna Uria Quiroz, Ramon Sarró, Deborah James, Hippolyte Brice Sogbossi, Jurema Brites, Francisco Pereira da Silva, Pedro Kalil e Paulo Scarpa.

Agradeço aos interlocutores e companheiros das reuniões do NAnSi, por todas as idéias, e sobretudo por aquelas que surgiram do debate registrado em <http://nansi.abaetenet.net/sextas-na-quinta/17042009> do qual participaram ativamente Orlando Calheiros e Gabriel Banaggia.

Agradeço a Eduardo Viana Vargas, que de alguma maneira será sempre um orientador.

Agradeço à minha turma no Museu, no Rio e no Baixo PPGAS: Felipe, Kleyton, César, Leonor, Luana, Beatriz, Wecisley, Orlando, Pedro, Leonardo, Sílvia, Raphael, Ariana, Tonico, Flávia, André, Maria Júlia, Márcia, Luiz Felipe, Bruno, Indira, Gabriel, Virna, Martiniano, Azize, Marcos. Também aos amigos sempre presentes, mesmo distantes: Pedro, Paulo, Viviane, BG, Luisa R., João Paulo, Theo, Leonel, Luisa M., Renato, Bernardo, Luiz Flávio, Rogério Felipe, Rafael Barbi, Luiz Fernandes.

Agradeço à minha família, especialmente meu pai, minha mãe e meu irmão, pela vida toda.

Agradeço a Ruth Beirigo pela revisão, pelas conversas, pela atenção nos momentos mais agudos da escrita, e principalmente por ter sido a companhia mais maravilhosa que já tive. E também a Taxi.

Toda a criação desfila sob os dedos do artista negro. Deus mostrou a ele o caminho, ele imita Deus e é assim que, por sua vez, ele inventa o homem. Guardiões dos túmulos, sentinelas dos mortos, cães de guarda do invisível, estas estátuas de ancestrais não formam um cemitério. Nós colocamos pedras sobre nossos mortos para impedi-los de sair. O negro os conserva perto de si para honrá-los e se beneficiar de seu poder, num cesto cheio com suas ossadas.

Chris Marker & Alain Resnais – Les Statues Meurent Aussi

Sumário

Introdução: Traduções e Mal-Entendidos	1
1. Ascensão e Queda de um Conceito	15
1.1. Emergência: Entre a Guiné e a Europa	15
1.2. Invenção: Charles De Brosses	22
1.3. Cristalização: Auguste Comte	34
1.4. Apogeu, Polêmica e Crítica: Antropologia Evolucionista	40
1.5. Sobrevida: Século XX	49
2. Interlúdio: Outros Fetichismos, que não os dos Outros	59
2.1. O Fetichismo da Mercadoria em Karl Marx	60
2.2. Alfred Binet, Sigmund Freud e o Fetichismo Sexual	64
2.3. Fetichismos, Ilusões e Críticas	68
3. A Retomada Contemporânea: Cartografia de um Plano Conceitual	76
3.1. William Pietz e o Campo Discursivo do Fetiche	77
3.2. Bruno Latour e o Antifetichismo como Paradigma de Crítica Moderna	89
3.3. Atribuições de Agência e Intencionalidade	95
3.4. Novas Perspectivas sobre o “Primeiro Encontro”	100
3.5. Compondo <i>Minkisi</i> , Pessoas e Coisas	110
3.6. Matéria e Espírito, e Outras Dicotomias	124
3.7. A Espessura Ontológica do Fetiche	136
Considerações Finais	153
Bibliografia	160

Introdução: Traduções e Mal-Entendidos

We make and break our Gods daily, and consequently are masters and inventors of what we sacrifice to

Fonte africana desconhecida
(Citado em Willem Bosman – A New and Accurate Description of the Coast of Guinea)

O objeto desta dissertação – se é que posso expressar-me por reificação e antropomorfização – é a vida de um conceito antropológico: *fetiche*, e conseqüentemente sua forma sufixada, *fetichismo*. Vida porque conceitos não são estéreis, possuem capacidade de ação diferencial, de alterar o fluxo de acontecimentos no qual estão inseridos. Objeto porque, como as coisas materiais, as pedras, estatuetas e aglomerados de ingredientes heteróclitos que formam os fetiches, os conceitos também parecem inertes, mas são animados por um poder que ultrapassa a agência daqueles que os construíram.

Se conceitos têm vida, podemos dar alguma atenção às suas “biografias”: suas emergências, seus processos de estabilização que os tornam moeda corrente no vocabulário de uma disciplina, suas transmutações em passagens por diferentes paradigmas, suas relações mutantes com referentes diversos, com as *epistemes* e campos semânticos que atravessam, com noções vizinhas, com variáveis atitudes epistemológicas e políticas. São sempre de alguma maneira polissêmicos, entidades complexas com múltiplas características e implicações. Porém, a vida dos conceitos não é como a das pessoas, isto é, eles não nascem, amadurecem, envelhecem e morrem numa linha cronológica irreversível e inelutável. Potencialmente, conceitos têm vida eterna: ao menos enquanto a filosofia e a ciência existirem como as entendemos, eles estarão sempre disponíveis (c.f. Goldman 1994: 24; Deleuze & Guattari 1997: 14). É verdade que alguns conceitos parecem perder sua validade, uma vez que paradigmas com os quais estão profundamente imbricados definham – tal aparenta ser o caso de *sobrevivência*, tão dependente do evolucionismo que pouco participa de discussões contemporâneas, a não ser em exercícios de reflexão sobre a história das idéias. Porém esta morte pode ser apenas temporária: alguns conceitos passam por curiosas ressurreições, ganhando nova injeção de vitalidade após terem sido considerados estéreis por anos e anos. É o caso de *totemismo*, resgatado da condição de “disposição contingente de elementos não específicos” e feito operação classificatória por Lévi-Strauss (1980); ou, mais recentemente, de *animismo*, que de uma genérica e desgastada “doutrina geral das almas” em Tylor (1970) renova-se como “modo de identificação”, segundo a tipologia de Descola (2005).

Fetiche, em seu sentido antropológico¹ é mais um exemplo de conceito que levanta de sua cova algumas décadas depois de decretado seu óbito por certas autoridades da disciplina. Posto de maneira muito simples, fetiche denota inicialmente certos objetos vistos como dotados de poder sobrenatural por populações da África ocidental (posteriormente também objetos de outros povos vistos como similares). Fetichismo seria a doutrina ou culto mais geral baseada em um suposto modo de pensamento daqueles que atribuem poder sobrenatural (e também agência e intencionalidade) a objetos inanimados. Conceitos de grande importância em teorias dos séc. XVIII ao início do XX, eles caíram em desuso por volta da segunda década do século passado por serem considerados ao mesmo tempo etnocêntricos (fruto de um mal-entendido colonialista) e muito amplos (apontavam para coisas demais, tudo vagamente relacionado ao sobrenatural na África ocidental era chamado de fetiche). Começaram a ser revividos paulatinamente em um movimento que se inicia em 1970 e que ainda não se completou: autores como Jean Pouillon, Wyatt MacGaffey, William Pietz e Bruno Latour ajudam a revitalizar as idéias de fetiche e fetichismo, ainda que de maneiras muito distintas entre si, e ainda que nem sempre tendo como objetivo tal revitalização.

A reativação de um conceito uma vez tido como morto já é algo a se pensar. Não é coincidência que os três mais notórios exemplos de “ressurreição conceitual” na antropologia – totemismo, animismo e fetichismo – sejam todos “-ismos” e que sua rejeição passe pelo argumento de que eram etnocêntricos e genéricos demais. Foram termos usados pelo evolucionistas para descrever estágios do desenvolvimento religioso humano marcados por certas características que pareciam, a um olhar esclarecido pela ciência e pelo objetivismo, estranhas. A crítica que se fez a tais termos pode ser resumida pela seguinte afirmação de Evans-Pritchard:

As dificuldades [do método comparativo] foram, acredito, aumentadas e a distorção resultante ampliada, pela cunhagem de termos especiais para descrever as religiões primitivas, através disso sugerindo que a mente do primitivo era tão diferente da nossa que suas idéias não poderiam ser expressas em nossos vocabulários ou categorias. Religião primitiva era “animismo”, “pré-animismo”, “fetichismo”, e outras (Evans-Pritchard, 1965: 11-12)²

Eram genéricos demais por serem “modos de pensar”, que deveriam portanto abarcar de alguma maneira todo um universo “primitivo” de experiências e idéias; eram etnocêntricos porque sugeriam uma diferença radical entre tais mentalidades e as dos cientistas que as

1 “Fetiche em seu sentido antropológico” pois estão excluídas do foco central de minha análise as acepções freudiana e marxista do termo (mesmo que muitos antropólogos se valham destas versões). Via de regra, usarei “fetiche” e “fetichismo” assim, sem qualificadores, para falar de “fetiche religioso” ou “fetiche antropológico”, o que já é um uso bastante polissêmico destas palavras. Muitas vezes refiro-me ao par conceitual fetiche-fetichismo apenas por um de seus termos, o que não quer dizer que eu ignore a diferença entre eles, apenas o faço para simplificar o texto.

2 São minhas as traduções de todos os textos que não estão em indicados por versões em português na bibliografia. Grifos, exceto quando explicitado, são do autor.

analisavam. Suas revitalizações, entretanto, demonstram que os conceitos carregam alguma carga semântica que ultrapassa a acusação de fantasia religiosa e incapacidade intelectual, algum sentido sobre o qual ainda vale a pena debruçar-se. É objetivo desta dissertação explorar, por meio de uma revisão bibliográfica, sentidos da idéia de fetiche que podem ser relevantes para a antropologia contemporânea.

Lançaremos um olhar sobre a composição da idéia de fetiche. Começando do começo, seu surgimento ímpar: segundo Pietz (2005) o vocábulo não provém nem propriamente das línguas africanas nem das européias, emerge nos espaços trans-culturais constituídos a partir do contato colonial na costa oeste africana (particularmente no golfo da Guiné, nas então chamadas Costa do Ouro e Costa dos Escravos). Nessa área de intenso contato entre navegadores portugueses, comerciantes holandeses e populações nativas, a palavra portuguesa *feitiço*, que se referia a amuletos religiosos portados pelos europeus, começa a ser usada para falar de objetos centrais nos complexos mágico-religiosos africanos, como pedras, estátuas e compostos heteróclitos de ingredientes que não se encaixavam nas categorias usuais européias para se pensar objetos religiosos: não eram ídolos (imagens de falsos deuses), não eram encantamentos (magias pagãs), não eram altares, nem nada conhecido no velho continente. Suas formas, usos e nomes eram tantos que, para os europeus, pareciam frutos do capricho africano: era como se os guineenses adorassem o primeiro objeto que encontrassem ao acordar de manhã. Para Pietz, neste contexto euro-africano surge um *pidgin*, uma língua franca, da qual é parte a palavra *fetiche*, transformação de feitiço; trata-se portanto de uma forma simplificada de falar dos objetos africanos que fascinaram, por sua estranheza, os europeus. Já a palavra *fetichismo* surgiria apenas depois, na pena do filósofo iluminista Charles De Brosses, em sua obra *Du Culte des Dieux Fétiches* (1760). Baseado em descrições da Guiné tornadas famosas por relatos de viajantes como Willem Bosman, De Brosses sustenta que seriam comuns no mundo todo religiões como as da África ocidental, marcadas pelo culto direto à matéria, a objetos não-figurativos, isto é, que não *representam* divindade, de alguma forma *são* as divindades.

Apesar de sua anterioridade à formação da antropologia, notamos que o fetiche tem características típicas de conceitos antropológicos, pois emerge da relação com a alteridade e serve para pensar a diferença percebida nesta relação. Nesse caso, a diferença no modo de se encarar o papel da matéria na relação com as divindades: africanos pareciam incapazes de perceber a separação entre matéria e espírito, a distância entre deus e o mundo criado *ex nihilo* e entregue à própria sorte; afirmavam ser capazes de agir no mundo recorrendo a objetos com potência sobre o homem e sobre a natureza, a coisas materiais com poderes espirituais. A

diferença neste primeiro momento foi encarada como crença, incapacidade de entender a verdadeira causalidade do mundo, confusão, enfim. Posteriormente o termo fetiche é descartado justamente por apontar para confusões que não queremos ver em nossos informantes, e o que é pior, por ter passado a ser, após as apropriações marxista e psicanalítica, o termo genérico para descrever certa confusão (a *hipóstase*) em várias áreas da vida humana. Na retomada contemporânea, alguns autores tentarão pensar nesta “confusão” africana não como erros de tipo lógico, mas como proposições filosóficas e práticas sobre as relações entre matéria e espírito (entre outros temas), o que significa dar sentido positivo à diferença percebida entre os objetos chamados de fetiches e os objetos europeus, não apenas neutralizá-las transformando-as em erros, confusões, crenças.

Mas me adianto. Estávamos na emergência do termo, que de acordo com Pietz se deu num contexto trans-cultural, sendo um termo usado tanto pelos europeus quanto pelos africanos para se referir aos objetos mágico-religiosos dos nativos da Guiné. Na visão de Pietz, a idéia de fetiche, e de certa maneira também os objetos que passam a ser designados por ela tornam-se formas de mediação entre regimes de valor incomensuráveis. Porém, sendo *pidgin*, tal mediação é incompleta, trata-se de uma forma simplificada e empobrecida de falar destes objetos; ou seja, o diálogo é marcado por incompreensões, preconceitos e críticas ao “outro”, especialmente ao “outro” que está em posição de inferioridade: o africano. Um grande mal-entendido colonial, afirmaria Mauss (1995).

Roger Sansi, em um texto recente (2007a: 20 *e passim*), apresenta uma visão alternativa desta emergência: afirma que palavra fetiche não é parte de um vocabulário *pidgin*, mas de uma língua crioula. *Pidgin* é uma fala rudimentar usada para fins práticos (comerciais, por exemplo) em situações de encontro cultural; *crioulo* é uma linguagem estabilizada, com falantes nativos, fruto do cruzamento entre duas ou mais línguas numa situação de hibridação cultural. A diferença entre as duas nem sempre é clara, e mesmo partindo da teoria de que um crioulo é uma estabilização de um *pidgin*, é difícil dizer quando um se torna outro. De todo modo, tendo esta distinção em vista e aceitando o argumento de Sansi, o fetiche não seria parte de uma situação de comunicação incompleta, plena de mal-entendidos, mas um elemento da fala mestiça própria das populações que habitavam o atlântico lusófono ao longo do período das grandes navegações e não eram nem totalmente africanas nem totalmente européias³. Tais populações mestiças teriam como código importante os *fetiches* e suas funções protetoras: tanto os encantamentos

3 Os exemplos são: *tangomãos*, portugueses que estabeleceram residência na África para nunca mais voltar à Europa, muitas vezes se casando com nativas e gerando uma prole mestiça; e *kristons*, negros e mulatos que adotaram a fé cristã, mesmo com a ação missionária ainda incipiente, e se tornaram estrangeiros em sua pátria.

domésticos derivados de costumes pagãos medievais quanto práticas mágico-religiosas comuns na África ocidental.

Sansi argumenta que as descrições norte-europeias da África do sécs. XVII e XVIII mascararam o fato de que muitas das populações encontradas e descritas, e a maioria dos informantes de primeira mão dos cronistas europeus, eram crioulos. Talvez por sua demasiada proximidade dos europeus, talvez por sua já marcada distância de uma África entendida como primitiva e imutável, mas sobretudo por sua posição incomodamente ambígua, o papel dos crioulos na grande história – do conceito e do mundo – foi enfaticamente negado: não havia possibilidade de espaços intermediários, o discurso crítico pregava a diferença irreduzível entre África e Europa. O conceito de fetiche, assim como sua história, apontaria precisamente para um mundo onde as grandes divisões entre Europa e África, nós e eles, ocidente e tudo mais, não procedem, um mundo “no meio do caminho”. Assim, seria interessante pensar no fetiche enquanto mais do que fruto de um mal-entendido colonial e mais do que uma idéia-problema emergente de um encontro cultural: um artefato legitimamente híbrido, parte de um passado que nos fala sobre “historicidade, apropriação e a formação de culturas coloniais” (Sansi 2007a: 32). A proposta é intrigante, mas creio que saber se o fetiche é *pidgin* ou crioulo – e qual a relevância de pensá-lo assim – é uma questão que deve ser encarada por métodos mais históricos que antropológicos, e portanto foge ao escopo de nosso trabalho. O crucial é que a visão de Sansi aventa a possibilidade de que o fetiche não seja *apenas* uma grande confusão, um erro de avaliação europeia sobre práticas africanas, mas de alguma forma um intermediário, um relacionador. Desprezar o conceito como mero mal-entendido talvez seja precipitado.

Partindo da afirmação de Holbraad, que diz que “o debate antropológico deve ser motivado pelo mal-entendido” (2007: 191) e que a alteridade que gera esse estranhamento, uma “versão deliberada do exotismo” é “apenas o indicador relacional da contradição entre a etnografia e as concepções que o analista a ela traz” (ibid.: 190), penso que, se há mal-entendidos decorrentes da situação intersticial na qual emerge o fetiche – e deve estar claro que eles abundam – isto não quer dizer que devam ser ignorados como fruto de uma comunicação estéril que só pode levar a erros. “Mal-entendidos” podem ser precisamente os pontos de discordância e invenção, as desterritorializações advindas de choques e inovações na emergência da idéia, na qual conviviam “sistemas de valores conflitantes”, “culturas radicalmente diferentes”, ou “híbridos” – como se queira. Neste sentido, quando, comentando a proposta de Sansi, Goldman afirma que, nem *pidgin* nem crioulo, “tendo a acreditar que o termo tenha servido fundamentalmente para tentar explicar aos europeus algo que os africanos poderiam

compreensivelmente imaginar que estes jamais entenderiam” (2009: 11), ele está apontando justamente para os *equivocos* da situação relacional, isto é para os “mal-entendidos” que não possuem como contraparte “bem-entendidos”, pois a diferença entre perspectivas pode ser vista como inevitável e produtiva (c.f. Viveiros de Castro 2004). Neste caso trata-se do uso de uma mesma palavra (feitiço) para falar de coisas diferentes, mas tornadas homônimas, e que justamente por serem aproximadas realçam as diferenças entre as idéias e práticas dos que as usam, provocando uma reflexão que pode ser positiva. Os “feitiços” africanos, logo ambas as partes perceberam, eram diferentes dos “feitiços” europeus, e foi justamente isto que criou a idéia *sui generis* de fetiche.

Não quero dizer com isso que os navegadores europeus quando escreveram suas crônicas, ou De Brosses quando as usou em sua filosofia da religião e da história, eram (proto-) antropólogos, mas que a diferença percebida (e criada) entre europeus e africanos que fez emergir o conceito de fetiche era da mesma ordem que as diferenças que movem o debate antropológico. O mal-entendido foi de algum modo criativo: gerou o conceito de fetiche, que servia para traduzir as práticas africanas em termos que os europeus entenderiam – neste sentido a questão do *pidgin* envolveria saber quem era o tradutor neste caso, se eram os africanos, os europeus, ou algum intermediário. Porém, nem toda tradução é uma boa tradução. Devemos então observar o que foi feito com este termo ao longo de sua história, o que foi dito por meio dele, que novos significados o “mal-entendido” gerou.

Tobia-Chadeisson, em sua história do conceito (*Chronique d'un “Malentendu”*), afirma:

'Fetiche' não é uma expressão inocente. Inventada, e sobretudo reinventada, veremos, a partir de intolerância e incompreensão (Marcel Mauss a chama de 'mal-entendido'), ela resume – como raramente uma palavra o fez – a história de nossos preconceitos diante de civilizações situadas além de nossa indulgência (2000: 65)

As reinvenções a que se refere são as noções de “fetichismo da mercadoria” e “fetichismo sexual” desenvolvidas por Marx e Freud, respectivamente. Como Pouillon (1970: 135-7) observa, e como veremos, as diversas concepções de fetiche têm em comum o absurdo, a alucinação, o erro de atribuição, que faz o fetichista ver uma coisa que não está lá (Freud), ver uma coisa onde há relações sociais (Marx), ou ver um ser animado onde só há uma coisa (De Brosses). A história do fetichismo neste sentido seria a história do desprezo e incompreensão por parte de navegadores, de iluministas, positivistas, marxistas, psicanalistas e outros. Mas será que é só isto? A reflexão sobre a alteridade gerada pela diferença objetificada nos fetiches encerra-se numa anulação, por parte dos europeus, da disparidade transformada em desatino, ilusão, absurdo? O fetiche é apenas uma má tradução do conjunto ou de aspectos das práticas mágico-

religiosas de certos povos africanos⁴, feitos “culto pré-simbólico” ou “adoração da matéria”? Deveríamos simplesmente deixá-lo de lado e buscar outras palavras para traduzir aquilo que um dia foi traduzido por “fetichismo”?

Estas questões nos remetem ao ponto ao qual aludia Evans-Pritchard na passagem que citamos acima: sobre a prática antropológica de cunhar termos especiais para descrever as “religiões primitivas”, o que sugere que são tão diferentes das nossas que precisariam ser expressas por outras categorias. Uma prática alternativa também é problematizada pelo autor: a importação *ipsis literis* de termos das línguas nativas, “como se nenhum outro pudesse ser encontrado em nossas próprias línguas que se assemelhe ao que tinha de ser descrito” (Evans-Pritchard 1965: 12)⁵. Mas ele também não ignora as dificuldades da tradução que se vale de termos de nossas próprias línguas, uma vez que o significado atribuído a duas palavras em línguas diferentes que apontam para um mesmo referente não coincidem plenamente – não apenas pelas posições distintas que cada palavra ocupa no sistema paradigmático da língua como também pela relação que cada povo têm com o referente: o vínculo que um português trava com um cão é diferente do que um zande trava com um *ango* (“cão”). O máximo que conseguimos, segundo o autor, é uma sobreposição parcial de sentidos (ibid.: 13).

O problema da tradução, tal qual posto por Evans-Pritchard, é achar um equilíbrio entre o achatamento e a exacerbação da diferença que existe entre original e traduzido, ou – em neologismos feios mais úteis – entre a “mesmificação” e a “exotização” do objeto antropológico. O perigo por um lado é perder de vista os contrastes entre o mundo do antropólogo e o mundo dos povos por ele estudados, ignorar as peculiaridades que tornam o último digno de interesse antropológico, e, no limite, simplesmente não compreender bem os nativos, distorcer o que dizem. Por outro lado, há o perigo de criar um abismo entre mundos, gerando assim um *grande divisor* entre “nós” e “eles”, que se reflete quase sempre em uma cisão entre modernos e primitivos (ou tradicionais); povos de tradição escrita e tradição oral; uso do tempo linear e cíclico. Em meio aos dois perigos, a tendência daqueles autores – iluministas, evolucionistas, positivistas – que a princípio se valeram do conceito de fetiche foi cair nos dois

4 Darei atenção especial nesta dissertação aos povos africanos, dado que o grosso de minha bibliografia trata deles. A exceção mais frequente será a das religiões afro-americanas, por motivos óbvios. É verdade que fetiche e fetichismo foram usados para descrever objetos e práticas de outros povos, e por vários autores para referir às “religiões primitivas” como um todo. Assim, em momentos que devem ficar claros pelo contexto, onde se lê “práticas africanas” pode-se entender por sinédoque “práticas de certos povos africanos e de outros lugares que foram referidas pela palavra fetiche”.

5 Os exemplos dados são *tabu*, *mana*, *totem* e *baraka*, aos quais pode-se acrescentar mais alguns, como *potlatch*, *kula*, *karma*, *hau*, *manitu*, *xamã* etc. Pouillon (1970: 145) retoma esta questão praticamente nos mesmos termos. Viveiros de Castro (2002: 125-126) apresenta uma outra interpretação sobre as variadas etimologias dos conceitos antropológicos (isto é, sobre suas origens “nativa” ou não).

simultaneamente. O fetichista africano, visto como enigmático, quase incompreensível, é colocado como simétrico oposto do ideal de sociedade e racionalidade, a Europa iluminada, com a qual aparenta ter diferença absoluta. Por outro lado, é colocado como participante em uma humanidade comum, ou melhor, como origem desta humanidade. Se Hegel exclui os africanos da história, outros iniciam sua história conjectural com eles: De Brosses (1760) compara suas crenças com as dos egípcios; Comte (1841) vê o fetichismo como já contendo os rudimentos de uma ciência. Aplainar as idéias e práticas do outro tornando-as pré-ciência primitiva ou esboço das nossas é ao mesmo tempo ignorar as diferenças efetivas de seu pensamento e exacerbar sua estranheza: faz parte da unidade psíquica da humanidade, mas é totalmente confuso e imperfeito.

Esta não é, felizmente, a única maneira de encarar o problema. Se a tarefa do antropólogo guarda alguma semelhança com a tarefa do tradutor, ela não óbvia, como não é óbvio, digamos, traduzir um poema. Em primeiro lugar, cabe refletir exatamente sobre *o que* se quer transformar em texto antropológico: não se tratam de frases soltas, mas de práticas e discursos complexos e interligados, sem unidades identificadas de antemão para servirem de referência na tradução. Pois uma identificação prévia das unidades levaria a uma “imagem do conhecimento antropológico como resultando da aplicação de conceitos extrínsecos ao objeto: sabemos de antemão o que são as relações sociais, ou a cognição, o parentesco, a religião, a política etc, e vamos ver como tais entidades se realizam neste ou naquele contexto etnográfico” (Viveiros de Castro 2002: 116). No caso do fetiche, definir sua unidade de antemão significaria provavelmente torná-los equivalentes aos objetos sacramentais europeus ou aos amuletos mágicos pagãos, e a partir daí defrontar-se com os mesmos problemas que os iluministas se colocaram: como podem ter tamanha influência em aspectos não-religiosos da vida na Guiné? Os africanos devem ser supersticiosos. Como podem acreditar que os fetiches têm poder sobre o mundo material? Eles não devem entender a idéia de figuração, devem ser incapazes de simbolizar.

O que esta concepção ignora é o fato de que tais conceitos (religião, magia, objeto, simbolismo) pertencem ao pensamento do observador, não do observado. Se o objetivo é compreender o que está sendo dito pelo nativo e levá-lo a sério, entender suas implicações transformando-as em algo inteligível para nós, não podemos partir desses conceitos como dados. Como sublinha Asad (1986), o projeto antropológico envolve aprender a viver outra forma de vida e falar outra linguagem, somente aí pode-se deliberar sobre o que é relevante, e quando. Esse aprendizado é que deve nos dar elementos para seguir de maneira satisfatória o “princípio de coerência” na tradução: deve-se buscar nexos no discurso a ser traduzido, antes de escolher as

unidades que serão utilizadas. O nexo do discurso é o que Benjamin chama de *intentio*, o sentido profundo, não apenas superficialmente semântico ou formal do original: “a linguagem da tradução pode – e de fato deve – se deixar levar [*let itself go*], de forma que dê voz ao *intentio* do original não como reprodução, mas como harmonia, como um suplemento à outra linguagem na qual se expressa, como sua própria forma de *intentio*” (Benjamin 2007: 79).

A busca do *intentio* não significa, porém, a busca de uma essência escondida. Pois as práticas e discursos não possuem significado único, apenas adquirem sentido diante de outras ações e enunciados. O fetichismo, composto heteróclito de idéias e objetos, só dirá para nós algo sobre a relação entre as divindades e a matéria quando confrontado com as idéias anteriores que temos sobre essas coisas, sobre os objetos sacramentais católicos ou as mercadorias capitalistas, por exemplo. A condição do projeto antropológico é eminentemente relacional: os “mal-entendidos” entre o que *sabemos* anteriormente sobre o mundo e o que aquilo que observamos em campo nos diz sobre o mundo é que tornam esta relação interessante, é o que alimenta o pensamento (c.f. Wagner 1981). Os fetiches só se tornaram termos cruciais na filosofia européia porque expressavam algo nunca antes visto, que não se encaixava nas categorias habituais. Não se trata de observar o outro tal qual ele é, para depois buscar a medida exata entre similaridade e diferença que guarda conosco, mas perceber que sua condição de “outro” se dá na mesma medida e no mesmo movimento que nos pensa como “nós”. Tanto as categorias e unidades que constituirão a base da tradução, quanto os próprios antropólogo e nativo enquanto tais não existem de antemão, são constituídos pela e na relação que inventa a diferença. “Os conceitos antropológicos, em suma, são relativos porque são relacionais – e são relacionais porque são relatores.” (Viveiros de Castro 2002: 125).

Os conceitos em jogo regulam e são regulados pela relação, e se a intenção é levar a sério aqueles que partem dos nativos, são eles que devem prevalecer, ou, posto de maneira melhor, conceitos nativos devem ser encarados em todas as suas conseqüências, o que significa que os do antropólogo serão afetados pela relação. Nas palavras de Carneiro da Cunha, “tradução não é só uma tarefa de arrumação, de guardar o novo em velhas gavetas, trata-se de remanejamento mais do que de arrumação” (1998: 12-13). Já que não interessa ao antropólogo expressar-se exclusivamente com categorias nativas, pois se o fizesse já não seria antropólogo, e sim nativo; o que pode fazer é, como diz Benjamin, “deixar sua linguagem se levar”, deixá-la fluir, procurando ser mais fiel às categorias nativas do que às suas iniciais. Ser fiel, neste sentido, é em primeiro lugar não neutralizar as categorias nativas. Não é suficiente tentar salvá-las de si mesmas, por exemplo afirmando que os africanos não são fetichistas (e portanto não são primitivos) por

conceberem um deus único – como era comum na virada do séc. XIX (c.f. Kinglsey 2004; Nassau 1904). Da mesma forma, como lembra-nos Augé (1989: 111), foi comum em meados do séc. XX (e é até hoje) dizer que os significados das práticas “não reflexivas” dos fetichistas apontam para domínios que eles não compreendem (como a estrutura social, o inconsciente, o modo de produção, etc), pois, no fim das contas, não é sobre isto que estão falando. Pode-se deduzir fatos interessantes sobre a Rússia czarista a partir das obras de Dostoievski, mas uma boa tradução de *Crime e Castigo* não se limita a isto. Como sugere Viveiros de Castro (2003), não perguntemos que significados implícitos emergem das práticas nativas, e com quais conceitos podemos traduzi-los; mas que vida emerge dos conceitos nativos e que conceitos emergem das vidas nativas.

A realidade não pode ser mediadora entre as línguas nativas e a do antropólogo, já que, como afirma Benjamin (2007), não há possibilidade de uma “verdadeira linguagem” da qual todas outras línguas seriam fragmentos. Todas as línguas e todos os pontos de vistas são parciais, porque relacionais, e deles emergem noções radicalmente distintas sobre o que seria a *realidade*. Não há um mundo e diferentes visões sobre ele, umas mais distorcidas que as outras; há ontologias distintas que emergem de vidas distintas, o que não quer dizer que sejam incomensuráveis, intraduzíveis. Colocá-las lado a lado, cruzá-las, criar relações entre elas tem como efeito proliferar as conexões do nosso mundo, que “se deixa levar” e se enriquece de sentidos. A síntese, o resultado desta tradução é sempre parcial, temporário, aberto, menor que a totalização e de outra natureza que a representação ou a explicação.

Entretanto, deixar-se levar, ser afetado por aquilo que afeta o outro, ou *devoir-nativo* (nos termos de Goldman 2006) não é uma tarefa fácil, uma vez que os povos e línguas estudados pelos antropólogos estão via de regra em situação de inferioridade (política, econômica etc.) em relação às nossas línguas, e, logo, são modificadas mais facilmente do que modificam. Em geral parte-se do princípio de que seus pontos de vistas são falsos ou servem apenas para os mundos nativos. Logo, seria necessária uma *assimetria compensatória* para equilibrar uma situação inicialmente assimétrica (idem 2009: 13). A proposta aqui, fraseada por Goldman, em sintonia com Viveiros de Castro (2002; 2003) é que a antropologia abra mão de uma “solidariedade com o ponto de vista do observador”, substituindo assim uma postura de julgamento por uma postura de aprendizagem. O esforço deve ser no sentido de tirar do antropólogo sua posição de superior, de produtor do discurso verdadeiro, autorizado: colocá-lo não como igual, mas no mesmo plano do nativo⁶.

6 Para Goldman (2009), tal esforço está ausente tanto das teorias “clássicas” do fetichismo quanto na retomada

Aproximando-se por este ângulo, ganha outras dimensões a questão de saber se “fetiche” é ou não boa tradução para certos objetos e práticas de povos da África ocidental. Isto porque a diferença entre estes povos e aqueles que os observam mudou de figura, o que era puro mal-entendido pode então ser entendido como o que Viveiros de Castro chama de equivocação:

A equivocação não é o que impede a relação, mas o que a funda e a impulsiona: a diferença de perspectiva. Traduzir é presumir que uma equivocação sempre existe; é comunicar diferenças, ao invés de silenciar o Outro presumindo univocalidade – a similaridade essencial – entre o que o Outro e nós estamos dizendo (Viveiros de Castro 2004: 17)

Não se trata mais simplesmente de achar uma palavra com conteúdo semântico idêntico ao das palavras nativas, nem de achar a medida exata entre “exotização” e “mesmificação”, mas de saber se determinado conceito é capaz de transmitir sentidos dos objetos e práticas estudados que sejam pertinentes ao pensamento antropológico. Não julgo ser capaz, nesta dissertação, de dar uma resposta final para tal questão. O que pretendo aqui é levantar os problemas que o conceito delimita dentro do campo que recobre, isto é, os usos que dele foram feitos na literatura clássica e contemporânea, a fim de refletir sobre suas potencialidades e conseqüências, e sobre sua posição nos debates dos quais faz parte. Refletir sobre qual vida atravessa a noção de fetiche, sobre qual foi e qual pode ser sua influência sobre nossas idéias. Saber se ela merece ou não ser usada, e com que fim, é algo posterior, que depende de um futuro trabalho de campo. De qualquer maneira, a noção em si aponta para questões que merecem ser pensadas, pois, como começamos a perceber, o equívoco que a gera é da mesma ordem dos que motivam o debate antropológico: uma diferença de perspectiva sobre o mundo.

Esta dissertação se divide em três capítulos, além desta introdução e de um breve aglomerado de considerações finais.

O primeiro capítulo é um sobrevôo sobre a história dos termos fetiche e fetichismo, de sua emergência à sua transformação em conceitos filosóficos e antropológicos, e daí à sua

contemporânea. A teoria recente do fetichismo, ainda que seja em grande parte uma crítica da postura crítica moderna-ocidental-iluminista, continuaria deixando de lado os pontos de vistas dos “fetichistas” acerca do assunto. Goldman portanto concordaria com a afirmação de De Surgy de que “o que foi dito sobre o fetiche nos dá mais informações sobre os preconceitos e reações ocidentais que sobre as crenças e comportamentos daqueles que os usam” (De Surgy 1994: 32). De fato, como veremos, grande parte da literatura sobre fetichismo se silencia sobre o ponto de vista africano, desde De Brosses que, apesar de se basear em relatos sobre a Guiné, pouco fala da África, se detém muito mais na análise dos egípcios e das civilizações antigas. Comte também ignora os africanos, por preocupar-se sobretudo com as “leis fundamentais abstratas da sociabilidade humana” e não com a “história concreta das diversas sociedades” (1841: 14). Já alguns autores contemporâneos, como Pietz, Keane e Latour acabam se voltando mais para uma análise do fetichismo enquanto forma de pensar a ideologia iluminista ou a crítica moderna diante da alteridade. Há, porém, autores como De Surgy, MacGaffey e Augé cujas teorias são primariamente etnográficas e, se no fim das contas, não deixam de ser olhares europeus sobre a África, ao menos são comprometidos em ouvir o africano antes de falar dele. A crítica de Goldman é que talvez eles não os ouçam o suficiente, i.e., não levem as proposições africanas às últimas conseqüências.

paulatina perda de prestígio. Dedico-me com certa celeridade a este assunto, posto que sobre ele já existem obras sólidas como as de Pietz (1985, 1986, 1987, 2005), Iacono (1992) e Tobia-Chadeisson (2000). Importante nesta altura é notar como a linha traçada pelo conceito segue de perto a história canônica da antropologia: as incontornáveis reflexões sobre a alteridade diante da qual se viram os europeus frente aos povos que encontraram durante o período das grandes navegações; as elaborações da filosofia iluminista a partir de questões colocadas por estas reflexões; seu desenvolvimento no positivismo do qual germinam as ciências sociais; seu uso prolífico e polêmico pelas escolas evolucionistas; sua subsequente crítica pela antropologia modernista do início do século XX. As subdivisões do capítulo 1 seguem esta linha: primeiro volto-me à costa da Guiné, a fim de observar o contexto euro-africano no qual emerge a idéia de fetiche; depois apresento uma leitura da obra seminal de De Brosses que transforma o fetiche em fetichismo e o apresenta enquanto conceito para a filosofia européia; detenho-me então na visão de Comte sobre o fetichismo, uma das mais claras e influentes versões do conceito; chego então ao seu uso na antropologia evolucionista, marcado por uma eloqüente diversidade usada como motor das críticas ao conceito, que aos poucos vão tomando volume, até chegar ao ponto em que os termos fetiche e fetichismo caem em desuso na antropologia. A última seção é um olhar sobre o período em geral desdenhado desta história, que abarca a maior parte do séc. XX, quando a idéia de fetiche resiste apenas com uma fraca sobrevida, em uma ou outra obra antropológica.

O capítulo que segue, porém, mostra como o conceito de fetichismo seguia vigoroso em outras áreas, ainda que em versões transfiguradas. Marx, em *O Capital*, transpõe o conceito de fetiche: baseado na idéia de que os fetiches religiosos dos “primitivos” são ilusões a partir das quais se vê a matéria inerte como se fosse animada por uma vida autônoma, cria o conceito de *fetichismo da mercadoria* para explicar como, na economia capitalista, os objetos fabricados pelo trabalho humano parecem ter eles também uma vida autônoma, desconectada das relações de produção exploratórias nas quais têm origem. No campo da psicologia sexual, autores como Binet e Freud também fazem um uso analógico do fetiche religioso, a fim de nomear a atração erótica por objetos aparentemente não sexuais, como sapatos, couro, cabelos etc e assim criar uma tipologia dos “desvios sexuais”. Veremos no capítulo 2 que estas tais versões da idéia de fetiche enquanto ilusão em outras áreas de atividade humana distintas da religião acabaram se tornando mais usuais na academia durante o século passado do que o uso original do conceito com referência a religiões africanas ou “primitivas”. Apresentarei alguns exemplos do uso das palavras fetiche e fetichismo nestes sentidos.

O capítulo 3 é o mais longo. Nele, busco analisar detidamente as obras dos autores que

vêm usando da década de 1970 para cá o conceito de fetiche, privilegiando o sentido “religioso” e oferecendo alguma reflexão sobre seu uso que se defronte com as críticas que haviam tornado tal conceito supostamente inutilizável na antropologia. Ainda que não formem um conjunto unitário, o acúmulo destas obras em diálogo começa a dar contornos a um movimento (não intencional e disperso) de reavaliação do conceito de fetiche como forma de pensar objetos mágico-religiosos de populações africanas, afro-americanas e de alhures. Dei uma forma não cronológica, mas temática, a este capítulo, buscando, após apresentar a teoria de cada autor, conectá-la com temas que sejam a ela relevantes e recorrentes no movimento de retomada como um todo. Começo com Pietz, que delinea o campo discursivo do fetiche, que chama de “idéia-problema”, a partir de sua história. Sigo com Latour, que aborda a retórica moderna antifetichista que critica a ilusão nas práticas supostamente fetichistas. Keane une a abordagem dos dois autores anteriores para lidar com a questão da atribuição de agência e intencionalidade a objetos, de suas idéias proponho uma discussão com Gell sobre o tema. Ligada a esta questão está a postulada ação dos fetiches nos fluxos de acontecimentos e eventos que os cercam, que abordarei a partir de sugestões etnograficamente informadas de Sansi, Goldman e De Surgy. De Surgy também nos ajudará a pensar, junto com MacGaffey, mais um tema diretamente relacionado à agência dos objetos: a dicotomia entre pessoas e coisas que aparentemente não se sustenta no pensamento de populações que usam fetiches. A divisão entre matéria e espírito também é problemática nesses pensamentos, e a abordarei partindo de uma análise da obra de Augé. Por fim, analiso textos de Pouillon, Ellen e Graeber, autores que buscam, de maneiras distintas, dar um significado geral à idéia de fetiche que uniria, além do religioso, os fetiches da mercadoria, sexual e outros.

Ficará claro que em momento algum minha preocupação é com o conjunto da obra de qualquer autor que apresento, de modo que evito entrar em informações biográficas ou sobre aspectos de seus pensamentos desconectados de meu foco central. Busco fazer transparecer a linha que a idéia de fetiche traça ao atravessar textos diversos, o que muitas vezes implica em deixar de lado temas importantes das obras dos autores com os quais lido. Isto será especialmente evidente no meu tratamento de pensadores *clássicos* – isto é, que permitem abundantes leituras de seu pensamento – como Marx e Freud.

Hoje é freqüente a conclamação por uma espécie de *Fétichisme Aujourd'hui*, por um trabalho que faça com o conceito de fetichismo aquilo que Lévi-Strauss fez com o de totemismo em sua magistral obra de 1962, isto é, que resgate-o de sua condição de opróbrio teórico, dando-lhe sentidos precisos a partir de uma interpretação que dissipe a confusão, o etnocentrismo e a

inexatidão que reinam sobre seus usos. Devo enfatizar que de maneira alguma a cartografia conceitual que proponho almeja ser tal trabalho⁷. Não apenas porque a tarefa estaria muito além de minhas capacidades, mas também porque não vejo tanto problema no fato de um conceito como fetiche possuir múltiplas acepções – a polissemia pode ser rica para um conceito e para o pensamento antropológico. Sobretudo creio que não faria sentido escrever um “fetichismo hoje” via revisão bibliográfica porque, como se pode entrever pelo ponto de vista que defendi nesta introdução, não apóio a criação de um abismo entre descrição e teorização. A elaboração e cristalização de conceitos antropológicos deve estar radicada preferencialmente na etnografia, isto é, deve partir da tradução, no sentido acima explicitado, de conceitos nativos agindo sobre e gerando os nossos próprios (que não seriam, portanto, tão nossos assim). Esta dissertação não se pretende a tal. Na verdade, ela é um primeiro passo num trabalho ao qual pretendo dar seqüência. O objetivo aqui é primário: levantar algumas das principais questões que o termo fetiche impõe à antropologia em suas diversas acepções e sugerir algumas propostas iniciais partindo da bibliografia analisada. Principalmente a discussão mais recente sobre o assunto ainda me parece um tanto quanto dispersa, pouco sedimentada, o que dificulta sínteses sobre o assunto. A idéia aqui é buscar alguma organização textual para o debate, o que cria a necessidade de, em momentos, demorar-se em alguns pontos, entrar em detalhes “técnicos”, o que justifica em parte a prolixidade desta dissertação. De toda forma, tal organização permitirá que futuramente eu, e meus eventuais leitores, possamos ir a campo com um plano geral na cabeça, um mapa dos intrincados usos do conceito de fetiche na antropologia. Num futuro próximo, pretendo levar o mapa a campo, não para encaixar nele agenciamentos que observarei entre praticantes de religiões africanas ou afro-americanas, mas, pelo contrário, para redesenhá-lo a partir de tais agenciamentos, buscando, aí sim, através da etnografia, uma teoria sobre as questões levantadas aqui.

7 Num ponto inspiro-me no *Totemismo Hoje*, entretanto: assim como Lévi-Strauss, por questões de estilo e fluência, escreve “totemismo” quando quer dizer “pretenso totemismo”, eu também gostaria de deixar claro que, já que a finalidade aqui não é dar um veredito final sobre a adequação dos conceitos que estudo, quando escrevo “fetiches” em geral quero dizer “objetos que foram ou poderiam ser chamados de fetiches”.

1. Ascensão e Queda de um Conceito

Begginnings are no longer a relevant part of the story.

Richard Fardon - Malinowski's Precedent

Ironicamente, a maioria dos escritos contemporâneos que usam ou tratam da noção de fetiche em seu sentido antropológico iniciam-se com a afirmação de que a noção não é mais moeda corrente na antropologia atual. Preocupam-se em marcar a posição de exclusão deste termo no vocabulário da disciplina, seja para reafirmar, repudiar ou apenas constatar esta rejeição, de toda forma implicando, explícita ou implicitamente, que o movimento que repeliu a idéia de fetiche da antropologia tem sua relevância. Eu gostaria de iniciar de outra maneira, afirmando que a noção de fetiche em seu sentido antropológico começa a voltar a ser moeda corrente na antropologia, e declarando que tanto os desenvolvimentos que levaram à rejeição da categoria quanto aqueles que levaram à sua emergência, ao seu apogeu e à sua reemergência possuem relevância. Para sustentar esta declaração, devo portanto apresentar a meus leitores tais desenvolvimentos. Devo apresentar a história da noção de fetiche.

Antes, cabe frisar que minha versão dos primeiros capítulos dessa história (seção 1.1) não é baseada em pesquisa original em arquivos ou extensa consulta a textos originais. Por motivos de tempo e logística, e sobretudo por não ser este o foco desta dissertação, confiarei em Pietz e Tobia-Chadeisson como genealogistas dos primórdios desta noção, de forma que estas primeiras páginas serão em larga parte uma apresentação em “segunda mão” da emergência de um conceito. Apenas quando passar a tratar dos textos clássicos, começando por De Brosses e Comte, e depois, quando lidarei com uma bibliografia propriamente antropológica poderei dizer que apresento uma pesquisa em “primeira mão”.

1.1. Emergência: Entre a Guiné e a Europa

Dito isto, podemos voltar nossas atenções para a costa oeste da África, mais especificamente para os territórios banhados pelo Golfo do Benin. Como afirma Pietz (1985), o contexto crucial para a emergência do fetiche é o espaço transcultural que se configura nesta área, então conhecida como Guiné, ao longo dos séculos XVI a XVIII. Esta região era uma das mais densamente povoadas do continente africano e para os europeus a mais importante econômica e politicamente. O encontro entre exploradores portugueses e nativos daquela região já fora registrado desde meados do século XV. Ao longo dos séculos, portos e fortes foram

construídos, a fim de assegurar o monopólio do lucrativo comércio estabelecido em pontos estratégicos da região: portos como os de Lagos e Ouidah, e fortificações como o Castelo de Elmina passaram pelas mãos de portugueses, britânicos, franceses, holandeses, alemães, suecos e dinamarqueses, que, antes da metade do séc. XIX não estabeleciam colônias propriamente ditas na região, dedicavam-se ao comércio (nem sempre pacífico) com as populações nativas. As viagens eram perigosas, praticamente a metade dos europeus que iam à Guiné morriam devido a doenças, à fome ou à violência, mas se ainda assim enxurradas de viajantes continuavam a se arriscar, era porque os ganhos eram potencialmente muito altos. Ouro e escravos eram as principais mercadorias buscadas pelos europeus, e inclusive nomeavam os territórios: Costa do Ouro (hoje Gana) e Costa dos Escravos (Togo, Benin e parte da Nigéria). As populações nativas com quem se trocava eram sobretudo as falantes de línguas da família Kwa, como os Ewe, Akan e Fon, cuja história de organização política é complexa: diversos reinos e impérios, tais quais Oyo, Ouidah e Daomé foram erguidos e destruídos no período anterior à colonização europeia mais direta, que se iniciaria no séc. XIX. Estes reinos conviviam com inúmeras tribos de organização menos centralizada, com eventuais grupos afro-islâmicos e, na costa, com uma população crioula, mestiça de europeus e africanos, cada vez mais numerosa.

Neste cenário complexo não circulavam apenas mercadorias. Além de ouro, marfim, álcool, tabaco, especiarias, escravos, cavalos, tecidos e cobre corriam também idéias, observações. Tobia-Chadeisson (2000: 11-22) afirma que, até as grandes navegações, as terras além do mediterrâneo só eram conhecidas por meio de registros falsamente instrutivos, como os de Heródoto, os poemas de Homero, a *História Natural* de Plínio etc, cujo olhar sobre a África via um mundo bizarro, de monstros, seres malditos isolados da humanidade. Relatos árabes demonstram o forte desenvolvimento dos reinos africanos dos sécs. V ao XV, mas estes eram desconhecidos na Europa. A chegada dos portugueses, que desbravam a costa da África ocidental entre 1418 e 1471, permitiu que se criasse uma nova visão sobre a África subsaariana, antes vista como uma terra governada pelo caos, sem ordem social, porém rica em ouro e em ídolos. A relativa abundância de ouro se confirma em parte, mas aos poucos passa-se a pensar na religião dos não-islâmicos da Guiné como mais marcada pelos feitiços do que pelos ídolos.

Entenda-se aqui *ídolos* como objetos de culto que representam uma entidade espiritual, um falso deus na visão cristã; ao passo que *feitiços* seriam objetos normalmente usados no corpo na busca de poder para atingir fins terrenos concretos por meio da combinação ritual de materiais (Pietz 1987: 36). A dicotomia entre ídolo e feitiço, provinda da teologia cristã e que se reflete na dicotomia entre magia e religião, será, veremos, um par de oposição central em todo o

pensamento sobre a noção de fetiche. Sob esta visão, diferentemente dos pagãos da idade média, os negros da África não teriam a adoração de falsos deuses, heróis ou astros, como central em suas crenças: de fato alguns grupos pareciam totalmente desprovidos de ídolos. Não se curvavam frente estátuas prestando homenagens a um ou vários deuses que estariam por elas representados, praticamente não rezavam. Suas principais atividades religiosas pareciam girar em torno de pequenas figuras que eles mesmos talhavam, de amuletos que carregavam, de sacos ou chifres entupidos com os mais diversos e aparentemente banais ingredientes, ou objetos naturais, como alguns animais, árvores, montanhas ou corpos d'água extraordinários, os quais acreditavam ter força sobre a natureza e as pessoas, ser capazes de curar doenças, prever o futuro, trazer bons augúrios, fulminar inimigos, fazer prosperar os negócios, dentre outros fins mundanos. Não haveria transcendência, não haveria força ou entidade suprema – falsa que fosse – a ser venerada. Seu culto seria, ou bem prestado a deuses de pau e pedra, feitos pelas próprias mãos dos crentes, ou bem voltado às coisas da natureza bruta. Os europeus tinham dificuldades em classificar as religiões africanas, que estariam em algum lugar incerto entre idolatria, superstição e politeísmo. Pela primeira vez, então, descreveu-se a religião de um povo como “feitiçaria”.

A idéia de “feitiço” chega à África carregada de significados. De acordo com Pietz (1987: 24-36) e Tobia-Chadeisson (2000: 65-76), que se debruçam sobre seu uso na teologia e na lei cristã, a etimologia da palavra remonta ao latim: *facticius* significa “feito”, particípio passado de *facere*, “fazer”. Na *História Natural* de Plínio (c. 77 d.C.) *facticius* significa “manufaturado”, mercadoria feita pelo homem (não-natural, artificial), no sentido neutro e no valorativo: o artificial seria inferior ao verdadeiro, ao natural, pois de certa forma fraudulento, falso; é algo que se faz passar por um original. Estes sentidos e suas nuances no latim tinham especial pertinência no campo semântico do comércio, porém nos códigos de leis cristãs (começando pelo de Teodósio, primeiro imperador romano cristão, em 429) começam a ser usados em discussões sobre religião. Neste ponto, a noção incorpora uma longa tradição teológica, incluindo a problemática da idolatria (adoração de objetos falsamente sagrados, paradigma de atividade religiosa desviante); a da semelhança (imagens enquanto veículos passivos da agência espiritual); e a dos objetos sacramentais legítimos usados pela igreja na mediação entre o divino e os homens (principalmente o pão na eucaristia). Questão central aqui era a impossibilidade do poder divino se expressar através de objetos, especialmente objetos fabricados; ele deveria advir apenas da fé interior e da palavra (da prece ou da bíblia): fora objetos centrais na liturgia cristã e o próprio corpo humano modelado à semelhança de deus, a matéria sacralizada era vista como indício de idolatria (falsa crença) ou superstição (prática de culto exagerada, supérflua).

Em continuidade com tal discurso, principalmente nos códigos que regulavam práticas mágicas e religiosas nas nações ibéricas, a palavra *facticius* e suas derivações passam a ser, desde *circa* 1146, usadas para referir a objetos mágicos manufaturados, usados na busca de fins concretos. Surge a idéia de *feitiço*, porém ainda na sombra da lógica da idolatria: o pecado mais sórdido era adorar a imagem de um falso deus, já que seria da semelhança que surgiria o poder divino. Meros feitiços, pequenas magias, não eram graves, posto que não se assemelhavam a nada. Seu estatuto era incerto no mundo medieval, segundo Pietz: é possível que objetos de feitiçaria (que no iluminismo seriam considerados violações das leis naturais e/ou divinas) fossem, na idade média, considerados apenas práticos. Mas cabe notar que a idéia de feitiço era ainda diferente da que surgiria, a de fetiche, sobretudo pela pouca importância que era dada à materialidade, à capacidade dos objetos de portar valor pessoal, social e espiritual.

Quando desembarca na Guiné, já na era das grandes navegações, em meio a um momento de reavaliação do cristianismo (a Reforma), a problemática da idolatria tomava grande importância, e paralela a ela, a idéia de feitiço enquanto forma prática de magia se tornava corrente e difundida. Relatos de viagens mostram como os objetos usados para proteção, cura, divinação e propósitos afins com tanta frequência pelos africanos foram vistos como equivalentes pagãos aos objetos sacramentais cristãos ou às pequenas formas de magia doméstica e pessoal européias – e não como ídolos, imagens. Muitos navegadores portugueses católicos, por sinal, usavam amuletos de proteção, em geral relacionados a santos, o que ajudava a ver aqueles objetos africanos como não totalmente alienígenas. Isto incluía até mesmo a possibilidade de substituição de uns pelos outros, em casos de conversão. A percepção da importância da materialidade desses objetos e da capacidade deles de marcar identidades naquele mundo complexo vai crescendo à medida que se estabelecem línguas francas na região, faladas não apenas por europeus e africanos, mas também por populações “intermediárias”. No processo, a idéia de *feitiço* vai se desenvolvendo em *fetisso*, uma palavra usada não apenas pelos europeus, mas pela maior parte dos atores envolvidos nesta trama. *Fetisso* é então um termo usado por uns para descrever as práticas dos outros, mas também um termo usado por alguns para tentar explicar aos seus interlocutores o que se está fazendo. Já era algo distinto da idéia anterior de feitiço, posto que englobava coisas que anteriormente não caíam nessa categoria, como os objetos naturais supostamente adorados pelos africanos.

Na aurora do séc. XVII a presença holandesa na região se intensifica, dentre outros motivos pela difusão do protestantismo nos países baixos, o que significava que suas frotas não precisavam seguir os decretos papais que davam controle exclusivo da costa africana à Portugal.

A Companhia das Índias Ocidentais neerlandesa chegaria a dominar as Costas dos Escravos e do Ouro em 1642; a presença de mercadores calvinistas na Guiné era cada vez maior. Foram estes protestantes que estabeleceram com veemência a equivalência entre *fetissos* e objetos católicos, que sob seus olhares eram ambos falsos intermediários entre os homens e deus. A rejeição protestante de cunho iconoclasta a qualquer agência sobrenatural que não fosse a do deus único e à necessidade de qualquer forma de objeto material na experiência religiosa verdadeira leva à condenação de todos os *fetissos*, católicos e pagãos. Mais que forma prática e material de magia, o *fetisso* vai se tornando sinônimo de religião rudimentar pois pouco espiritualizada, demasiado presa à matéria bruta. Vai se tornando fetiche. É com este tom, dado nos escritos de holandeses como Pieter De Marees (1602) e Willem Bosman (1703), que a leitura clássica dos objetos que viriam a ser chamados de fetiche começa a tomar forma. Cabe notar que estes viajantes eram protestantes, mas não eram missionários, seu objetivo na África não era a conversão, era antes de tudo comercial. Missões cristãs, aliás, eram então quase inexistentes: a posição oficial era que os negros não tinham almas, logo não precisavam ser convertidos e podiam ser escravizados.

Abro parênteses. A diferença entre os exploradores portugueses católicos e os comerciantes holandeses protestantes é relevante, para a arqueologia de Pietz, na configuração do campo discursivo, ao passo que as diferenças entre as populações africanas que ali habitavam – que, podemos supor, eram muitas – têm pouca importância. Nem mesmo distinções entre guineenses escravizados e escravizadores, ou entre africanos “puros” e “mestiços” são relevantes. Pietz (1987: 39) afirma que este não é um limite, mas não um defeito de sua narrativa: os únicos textos do período aos quais temos acesso hoje em dia foram escritos por europeus, logo, não temos acesso a pontos de vistas africanos ou intermediários, apesar de sua importância para o desenvolvimento que traçamos. Nossos únicos informantes são europeus, para os quais a massa negra era praticamente indistinta. A indistinção foi além da fusão dos guineenses em uma coisa só, pois o que era descrito pelos viajantes se tornava mais que um relato de um observador sobre estes ou aqueles grupos de africanos: a Guiné tornou-se uma sinédoque da África negra. Aquela era a área do continente negro mais freqüentada e exposta por europeus, e seus relatos de viagem gozavam de enorme popularidade onde eram publicados. O que era observado na Guiné, então, passava a valer, no imaginário europeu, para a África não-islamizada como um todo. Fecho parênteses.

A visão de mundo dos viajantes não era informada apenas pelo protestantismo, mas também pelos ideários mercantilista/pré-capitalista, mecanicista e iluminista que tomavam conta do norte europeu naquele momento – que, é claro, possuem afinidades eletivas com o

protestantismo. Isto significa que esses homens compartilhavam a idéia de que objetos são fundamentalmente impessoais e independentes de valoração cultural. A matéria era para eles regida pelas leis da economia (quando tratam de mercadorias) ou pelas leis da física (quando tratam de objetos tecnológicos ou outros), pouco tinha a ver com o religioso. Os *fetissos* africanos mereciam, portanto, uma explicação à altura, anti-espiritualista, a qual encontramos nas páginas de Bosman, cuja obra obteve enorme sucesso e alcance, transformando-o na grande autoridade sobre Guiné para os europeus do séc. XVIII. Sua teoria, baseada em um empirismo cético que não poderia admitir agências sobrenaturais no mundo, era de que os africanos seguiriam falsos valores religiosos por dois motivos. Em primeiro lugar, seriam ignorantes, supersticiosos. Ignorantes acerca de tecnologia, incapazes de agir racionalmente e entender causalidades reais, o que os faria ver nexos inexistentes entre causas e conseqüências errôneas: a confecção de uma estatueta e um inimigo assolado por uma doença, digamos. Em segundo lugar a população seria enganada por sacerdotes mercenários, que, movidos pela cobiça, pelo interesse, promoviam comportamento imoral e antiético.

Tal “conspiração sacerdotal” manteria, para Bosman, a maioria do povo africano como refém de sua própria superstição, de sua incapacidade de raciocínio causal e de sua falta de percepção do valor real das coisas e da verdadeira ordem da natureza (Pietz 1988: 121). Paradoxalmente, tal conspiração manteria a tênue estabilidade social africana (a esta altura os europeus já não viam mais a África subsaariana como caos *completo*) – os *fetissos*, tendo na cabeça dos africanos poder de vida e morte sobre os indivíduos, regulavam contratos, selavam negócios e sustentavam outras relações através de juramentos feitos em seu nome. Medo e credulidade governariam a Guiné, ou melhor, sacerdotes governariam a Guiné através da manipulação do medo e da credulidade. Medo do poder dos *fetissos*, da força e dos espíritos que deles emanavam, quer dizer medo de algo que não existe, segundo Bosman: a explicação do viajante para a organização social guineense e para a abundância dos *fetissos* passava portanto por fatores psicológicos: medo, ganância, ignorância, superstição etc. A agência de entidades espirituais ou qualquer causalidade de ordem sobrenatural está excluída desta narrativa (a não ser como personagens da crença nativa). O que moveria os africanos e estruturaria suas crenças seria o interesse, a avareza. Ou seja, os valores realmente centrais para Bosman eram os mercantis, e estes, sob a forma de uma projeção do ideário pré-capitalista, tornavam-se também os valores centrais para boa parte dos guineenses, na visão de Bosman.

Devemos esclarecer que, se os valores de Bosman eram calvinistas e mercantis, não se pode dizer que ele considerava o “interesse” como um impulso moral impróprio. De fato, para

ele uma ordem social moralmente aprovável seria movida pelo interesse, sim, mas por um interesse centrado em atividades livres de mercado que trazem o bem para a sociedade como um todo (*à la* Adam Smith). A conjugação do interesse exacerbado com a superstição, com a ilusão religiosa, é que faria da Guiné uma sociedade corrupta, moralmente degenerada. Seus governantes eram injustos, suas mulheres eram lascivas, sua escala de valores era desconcertada. Pois sim, os africanos, como os europeus, queriam ouro, sabiam de seu alto valor, porém, aparentemente sem razão, o trocavam por aqueles objetos sem serventia alguma, os *fetissos*, ou por outras pequenas futilidades. Os valores africanos pareciam guiados pelo acaso, pelo capricho.

A idéia de *capricho* é fundamental, nas descrições de Bosman ela é a característica mais marcante da feitiçaria africana. Objetos mágicos da Guiné seriam construídos da junção de ingredientes aleatórios encontrados fortuitamente: um crânio de animal morto, algumas folhas de cores chamativas, uma pedra com formato estranho, restos de metal usado... Qualquer coisa servia para fazer um *fetisso*. Tudo o que importava é que esses ingredientes, uma vez amarrados, pendurados ou de outra forma ajuntados, fossem magicamente capazes de atender pedidos, se encarregando de realizar os desejos de seus mestres. Ou mesmo, adorava-se a coisa em si, a pedra, o animal, o osso, a árvore, sem quaisquer alterações de forma além da consagração do objeto por um sacerdote. Ainda que houvessem *fetissos* de famílias, tribos, ou reinos inteiros, a grande maioria deles era particular, tratada como meio de atingir fins terrenos e vulgares. Reafirmava este ponto de vista a imensa diversidade dos objetos de culto na região: eram tantos e tão variados, que pareciam não seguir lógica alguma. Ignorantes da verdadeira fé, das leis naturais e do mercado, os africanos construiriam seus deuses pessoais, estátuas e amuletos, com materiais achados ao acaso, ou mesmo adorariam quaisquer seres e coisas encontradas no mundo. Neles então se imaginaria poderes e portanto neles seriam depositados desejos interessados e interesseiros. Graças ao medo e a ignorância, de encontros contingentes surgiria a ordem social e religiosa dos negros. “A adoração africana dos fetiches (e portanto a sociedade africana) foi assim revelada como sendo baseada nos princípios de encontro casual e nos gostos arbitrários da imaginação conjugada com o desejo” (Pietz 1987: 43). Trata-se aqui da “teoria do primeiro encontro”⁸ que tem em Bosman uma de suas expressões prístinas, e que de alguma forma reverbera até hoje no pensamento cético sobre as religiões: quando o motor dos acontecimentos não é a ação humana, consciente ou inconsciente, nem as leis da natureza ou da sociedade, então só resta o acaso. Segundo os viajantes holandeses, a forma específica dos *fetissos* africanos seria fruto de coincidências, já que eles eram construídos a partir da primeira

8 Tobia-Chadeisson prefere “teoria do encontro fortuito”. Seguiremos a formulação de Pietz.

quinquilharia encontrada na floresta. Sob este tema voltaremos ainda algumas vezes.

Nos relatos de Bosman que difundem sua visão na Europa, já podemos considerar que a noção de fetiche está presente. Neste sentido “fetiche” não se resume a uma tradução de “feitiço”: é uma idéia nova, irredutível à sua precursora. Num primeiro nível, o que obras como a de Bosman operaram foi uma espécie de hibridação de práticas e objetos de diversos tipos, unindo-os sobre uma mesma noção de *fetisso* ou fetiche. Cada grupo presente na Guiné tinha seus próprios objetos mágico-religiosos, às vezes várias classes de objetos para uma pequena população, com características e nomes distintos – sabemos por exemplo que a classe de objetos chamada de *minkisi* pelos BaKongo, a chamada de *suman* pelos Ashanti, e as chamadas de *bo* e *vodu* pelos Ewe, foram chamadas pelos europeus de fetiches, ignorando as diferenças entre umas e outras⁹. Não apenas isto, a centralidade de tais objetos na vida dos negros da costa fez com que “fetiche” desse nome a tudo que envolvia religião ou magia africana, e também se tornasse meio de explicar a bizarria das práticas e organizações daqueles grupo. “[...] a idéia de *fetisso* emerge como uma explicação da estranheza das sociedades africanas pragmaticamente totalizada e totalizadora” (Pietz 1988: 116). Chamar aquilo tudo de feitiço fora uma maneira de dar sentido a práticas e objetos ao compará-los com o catolicismo dos portugueses, visto com maus olhos pelos protestantes holandeses. Porém, de forma muito mais rude que a adoração de santos e imagens, era a materialidade crua da experiência mística daquelas populações que as marcaria, algo tão tosco que chegava ao cúmulo do culto a agrupamentos de materiais aleatórios, os quais imaginaria-se possuírem capacidade de realizar seus desejos.

1.2. Invenção: Charles De Brosses

A idéia de fetiche cuja emergência podemos observar nos relatos de viagem dos sécs. XVI a XVIII é importante, mas ainda necessitaria de uma síntese para que se estabelecesse como conceito significativo para a filosofia e para as vindouras ciências humanas. Tal síntese foi feita por Charles De Brosses, em sua obra *Du Culte des Dieux Fétiches ou Parallèle de l'Ancienne Religion de l'Egypte avec la Religion Actuelle de Nigritie* (1760).

A forma *fetiche* surge da paulatina transformação de *feitiço*, depois *fetisso*, grafada de

9 Cabe notar que *fetisso* (e suas variantes) não foi a única palavra usada pelos viajantes para descrever os objetos de culto africanos. Muitos faziam uma separação geográfica entre *fetiches*, que seriam comuns da Costa do Marfim ao Benin e os *moquises* (do BaKongo, *minkisi*), que seriam comuns na África equatorial. Ainda se utilizavam as palavras *Grigri* (ou *gry-gry*, de origem árabe) e *joujou* (“brinquedinho”, em francês) para falar dos fetiches menores, principalmente talismãs. Mas, como afirma Tobia-Chadeisson, a classificação não é clara, há abundância de sentidos e equívocos.

inúmeras maneiras nas várias línguas na qual foi traduzida (não havia ortografia padronizada). Um deslizamento de sentido acompanhou as mudanças na grafia, ainda que não se trate de uma correspondência rígida e inequívoca. Fazemos mais para facilitar a exposição tal divisão entre as três formas enquanto três noções distintas mas com largas interseções de sentido, ou melhor, como três recortes de momentos do desenvolvimento de uma idéia. Assim, falamos nas primeiro páginas de *feitiço* como significando magia de cunho prático, de *fetisso* como referindo a objetos de magia guineense e de *fetiche* como um conceito do pensamento europeu que emerge da problemática colocada pelos *fetissos*. Assim, apesar de fetiche ter sido uma noção complexa que emerge entranhada em uma narrativa histórica, sempre dependente de seus usos contextuais, podemos atribuir a paternidade do conceito a De Brosses: a partir dos escritos desse autor pode-se dizer que aquilo que fora um termo primordialmente descritivo (ainda que carregado de densa significação e potencialidade explicativa) se tornou de fato um conceito que penetraria e deixaria marcas na tradição filosófica ocidental, um instrumento capaz de ajudar a pensar, por exemplo, a diferença entre as crenças religiosas européias e africanas¹⁰.

A obra de De Brosses que trata do fetichismo propõe-se, a julgar por seu título, como uma comparação entre o culto africano dos fetiches, contemporâneo ao autor, e a religião do Egito antigo, tão discutida em sua época; porém o apetite comparativo do autor não se limita a traçar paralelos entre esses dois mundos, de modo que o autor recolhe e apresenta exemplos de “fetichismo” de vários cantos do planeta: figuram em suas páginas descrições e citações sobre populações Iroquesas, ameríndias, de Yucatan, dos Apalaches, da Louisiana, das Filipinas, do Caribe e dos pólos, além dos antigos celtas, saxãos, gauleses, francos, gregos e romanos (De Brosses 1760: 47-63 e *passim*). Ainda que não tenha sido o primeiro a promover comparações entre práticas religiosas da Guiné e de outras regiões e momentos históricos do mundo, até De Brosses a palavra fetiche servia exclusivamente para referir a crenças de povos da Costa do Ouro e dos Escravos; o autor é quem passará a usar o termo, segundo ele forjado por comerciantes do Senegal, não apenas para se referir a religiões da costa ocidental africana, mas também para falar de cultos de outras nações que tenham como objeto animais e/ou seres inanimados, sejam como deuses propriamente ditos ou como seres dotados de virtudes divinas.

10 Dado que após De Brosses a forma *fetiche* se estabiliza (ainda que estabilidade ortográfica não signifique estagnação semântica), largaremos a partir de agora esta divisão didática. Poderíamos usar o *fetisso* para fazer referências diretas aos objetos africanos e *fetiche* para falar do conceito nas obras dos autores europeus, porém isto seria propor uma artificial desvinculação entre um conceito e seu referente (ou ao menos parte de seu referente) e ao mesmo tempo criar eu mesmo muito rapidamente um novo conceito de *fetisso* com pretensões de ser mais neutro, menos carregado, fazendo assim um também artificial e pouco frutífero resgate de sentidos originais e terminando por esquivar-se de um problema com o qual não quero deixar de me confrontar, que é o da delicada interação entre esse conceito e seus usos.

Tal uso da noção de fetiche é uma expansão de uma generalização já constatada nos relatos de viagens sobre a Guiné, nos quais esta noção aos poucos deixa de referir exclusivamente aos objetos tão centrais na vida religiosa dos negros que ali habitavam e passa a ser usada para falar de quaisquer práticas mágico-religiosas da região, o que, como vimos, valia não apenas como explicação generalizante da vida guineense, mas também para a África subsaariana conhecida como um todo. O salto que vai dos objetos para a religião e o que vai da Guiné para a África não-islâmica, porém, são mais contidos e facilmente compreensíveis do que o salto que vai da África negra para boa parte do mundo, do passado ao presente, dos desertos ao ártico. O englobamento de tantos cultos sob um só conceito foi possível graças à posição defendida por De Brosses de que todos fetiches possuíam uma mesma origem. No mundo inteiro encontraríamos objetos ou seres vivos escolhidos por nações ou particulares para serem deuses sagrados e talismãs, aos quais se renderia um culto respeitoso que envolve sacrifício, veneração, consultas, proteção, honra e tabus. Todos esses oráculos, amuletos e objetos seriam oriundos de uma mesma “religião geral espalhada largamente por toda a terra” da qual são acessórios; tratar-se-ia de uma “classe particular dentre as diversas religiões pagãs” (ibid.: 10). De Brosses opera uma classificação, diz o que está antes e o que está depois na história das religiões, em termos de grau de sofisticação. O fetichismo, adoração de divindades terrestres inanimadas, seria inferior ao *sabeísmo*, a adoração do sol e dos astros, que por sua vez viria antes do politeísmo que seria, enfim, anterior ao monoteísmo.

Este tipo de comparação e classificação não era algo inédito no debate filosófico sobre religião. Iacono (1992: 18-25) expõe como o jesuíta J.-P. Lafitau, em sua obra de 1724, *Moeurs des Sauvages Américains Comparées aux Moeurs des Premiers Temps* aproximou a idéia de *manitu* e a magia dos índios norte-americanos aos fetiches africanos constatados na Guiné, comparando populações ditas selvagens entre elas; mais que isso, comparou-as com crenças religiosas de povos da antiguidade, sobretudo os gregos¹¹. Lafitau, em missão no Canadá, conviveu com Iroqueses e Hurons, e a partir daí se propôs a demonstrar como as religiões destas culturas não eram aberrantes, mas muito parecida com as antigas religiões estudadas pelos helenistas. Sua hipótese para tais semelhanças repousa em uma visão difusionista bíblica, que argumenta que deus criou apenas um par de seres humano que se multiplicou, se dividiu em povos e se espalhou pelo mundo. Haveria, assim, uma ligação genealógica entre não apenas as civilizações antigas, consideradas ancestrais dos europeus modernos, mas também destes com os povos selvagens, aos quais poderíamos chamar de “primitivos”. As crenças do mundo teriam

11 Por falta de tempo, não pude consultar diretamente as obras de Lafitau, Fontenelle, nem as de Hume, Hegel e

todas um parentesco comum, e isto seria provado pelo fato de que africanos e americanos se parecem com os ancestrais dos europeus; resta a questão de saber se os primitivos contemporâneos são atrasados ou degenerados, se já foram monoteístas ou se ainda não alcançaram a idéia do deus único; também a questão de saber se chegaram ao ponto onde estão por difusão ou invenção independente. Lafitau era difusionista e degeneracionista, sua explicação se baseava numa idéia de religião originária que se perdeu. Outros autores a ele contemporâneos partem de outro princípio, como Fontenelle, que em seu ensaio *De l'Origene des Fables* (1684) exclui deus e o diabo, i.e., a revelação, de sua explicação; seu ponto de partida não é a história bíblica, mas a natureza humana. Para ele todos os homens possuem uma base comum e organizam o mundo a partir dos limites de suas experiências; se alguns são mais ignorantes isto se daria graças ao baixo acúmulo de experiência (ausência de escrita etc), daí suas crenças estranhas (Iacono 1992: 25-31). Podemos ver em Lafitau um pré-difusionista e em Fontenelle um pré-evolucionista, mas, divergências à parte, o que a obra destes filósofos expressa é o nascimento do método comparativo, do recurso ao paralelo entre populações, costumes, religiões distantes no tempo e no espaço, a fim de traçar semelhanças entre elas, nem sempre ignorando, porém tirando a ênfase das diferenças. Comparar religiões africanas, americanas, européias, contemporâneas e antigas, percebendo nelas características semelhantes capazes de ligá-las historicamente era uma proposta cujos princípios estavam em sintonia com o desenvolvimento das idéias modernas de universalidade e progresso.

Dentro do contexto do iluminista, De Brosses apresenta sua própria teoria sobre a história da religião humana, sendo seus principais exemplos a religião egípcia e o fetichismo africano. A escolha faz sentido quando lembramos que o mais célebre dos cultos negros no século XVIII era a adoração da serpente na cidade-porto de Ouidah, que parece propícia a ser comparada com a zoolatria egípcia. Ademais, os negros seriam os mais supersticiosos dentre os povos contemporâneos, assim como os egípcios teriam sido os mais supersticiosos de sua época. Baseado nas descrições de Bosman e outros sobre esse culto e similares, De Brosses afirma que os negros parecem ser os mais fetichistas dentre os fetichistas; ou seja, para o filósofo eles estão mais entranhados na selvageria, sua religião é de todas a mais tosca: eis a explicação para a escolha de um termo africano para nomear a classe de culto mais rudimentar dentre as religiões pagãs.

O que torna os negros modelos de selvageria, para De Brosses, seria o fato de que todas

Kant às quais refiro adiante. Confio então nas interpretações de Iacono, Pietz e Tobia-Chadeisson acerca delas.

as raças do mundo¹² terem passado por tal estágio, porém apenas os negros continuarem presos nele. O “selvagem” é descrito por De Brosses usando palavras como estupidez, ignorância e barbárie; estaria preso numa eterna infância, agindo sem outro motivo além do medo, da loucura e da superstição. O selvagem seria o homem não iluminado, que não se preocupa com a origem e ordem do mundo, com a beleza e a perfeição, apenas com o irregular, o extraordinário; aquele que não se move pela curiosidade especulativa ou pelo amor à verdade, somente pelo medo e pela esperança. Seu modo de pensar estreito e não-generalizador o condenaria a viver numa variedade dos eventos, que parece à mente selvagem vinda da variabilidade dos poderes, daí a adoração de tantos pequenos fetiches, deuses e amuletos. O autor em suma argumenta que o homem em estado selvagem teria como principal motor de suas idéias e atitudes o medo – em particular o medo dos fenômenos irregulares da natureza – que, somado à sua apatia, seu pequeno número de idéias e à existência de charlatões que os enganam, geraria sua crença:

Não se é obrigado a encontrar razão em uma coisa onde simplesmente não há: e seria, penso eu, bastante inútil buscar aqui razão além do medo e da loucura aos quais o espírito humano é suscetível, e da facilidade que ele tem a partir destas disposições de gerar superstições de todo tipo. O fetichismo é do gênero de coisas tão absurdas que se pode dizer que não se deixam entender nem mesmo pelo raciocínio que tenta lhes combater (De Brosses 1760: 182-183).

As crenças religiosas dos selvagens e dos pagãos sendo portanto opiniões puramente humanas, seu princípio e explicação devem ser buscadas dentre as afecções mesmas da humanidade, onde não são difíceis de lhes encontrar; os sentimentos humanos que as produzem podem ser reduzidos a quatro, o medo, a admiração, o reconhecimento e a razão. Cada um teve efeito sobre os povos de acordo com sua proximidade ou distância da infância, de acordo com o esclarecimento de seu espírito: mas sendo a maioria aqueles que carecem de luzes, a impressão feita pelas primeiras destas quatro causas é mais antiga e mais propagada, uma produzindo o fetichismo e a outra o sabeísmo (ibid.: 202-203).

O selvagem, bem como a religião que o caracteriza, não seria movido pela razão, apenas por medo, apatia, loucura, ignorância e ganância. Sua suposta ignorância das verdadeiras causalidades mecânicas e o medo de sua impotência perante o mundo o levaria a personificar objetos e o mundo natural, isto é, dotá-los de intencionalidade e agência. A personificação, transferência de características humanas a objetos, para De Brosses é uma forma selvagem de dar sentido ao mundo, de dominá-lo, de assimilar fenômenos naturais que são estrangeiros às idéias, incompreendidos. É também uma divinização, posto que estes objetos com características humanas são vistos como capazes de influenciar no desenvolvimento dos acontecimentos do mundo. Os homens apenas divinizariam aquilo que não entendem ou controlam: uma vez que o objeto ou fenômeno é compreendido em suas causas e efeitos ele deixaria de ser divino e

12 A “raça escolhida”, para qual teria sido feita a “revelação divina” a princípio escaparia da selvageria, porém, após o Dilúvio, a humanidade como um todo recomeça do zero (De Brosses 1760: 15 e *passim*). O autor por vezes usa argumentos de teor cristão como estes, que de certa maneira entram em conflito com outros pontos seu pensamento, porém não os desenvolve, de modo que, no fim das contas, as passagens que fazem referência a uma

deixaria-se também de atribuir-lhes intenção. Mas se um universo cultural não fosse capaz de elaborar tais explicações, o conhecimento ficaria na fase da divinização, objetos e fenômenos seriam assimilados e ainda assim continuariam estrangeiros (Iacono 1992: 61-62). Tal tendência antropomórfica seria uma propensão humana, um processo psicológico que daria forma a uma visão ilusória do mundo, uma visão supersticiosa que coloca uma falsa causalidade intencional no mundo. Nas palavras de Pietz, para os filósofos iluministas “a superstição é um ato do espírito interpretativo, e mais particularmente um ato de personificação que atribui a tudo um sentido e uma intenção aos eventos puramente acidentais” (2005: 125)¹³.

Notamos que a argumentação brosseana é fortemente informada pelos relatos de viagem citados na seção anterior. Para começar, na figura do charlatão vemos transparecer uma versão da “conspiração sacerdotal” que vimos em Bosman, que entretanto aqui não possui grande relevância. A idéia de Bosman *et alli* que ora aparece com mais centralidade é a “teoria do primeiro encontro”. Para De Brosses, fetiches africanos são simplesmente frutos da consagração do primeiro objeto natural escolhido ao acaso por uma nação ou particular. Seja árvore, montanha, pedaço de madeira, concha, animal de qualquer espécie, ou o mar, qualquer coisa seria transformada em divindade pelos negros:

A devoção é tão grande de sua parte que freqüentemente eles multiplicam os fetiches, pegando a primeira criatura que encontram, um cão, um gato, ou o mais vil animal. Se nenhum aparecer, em seu acesso de superstição sua escolha recai sobre uma pedra, um pedaço de madeira, enfim o primeiro objeto que encoraje seus caprichos (De Brosses 1760: 20-21).

Desprovidos de razão e da idéia de perfeição, os selvagens da Guiné viveriam num mundo irregular, incerto; logo, haveria irregularidade e aleatoriedade também na escolha de suas divindades, de seus fetiches. Buscariam qualquer coisa para adorar e personificar, com a esperança de, através dos fetiches, realizar seus desejos, alcançar fins práticos. A descrição de Bosman do capricho e da multiplicidade dos fetiches africanos fundamenta a visão brosseana sobre a selvageria. De Brosses elabora essa idéia como um “modo de pensar” baseado no primeiro encontro, que fixaria ligações causais entre objetos materiais e poderes, engendrando

explicação teológica da religião possuem pouca relevância na obra como um todo.

13 De acordo com Iacono (1992: 31-38) e Pietz (2005: 119ss.), a visão sobre este ponto expressa por De Brosses – de que “a tendência a personificar dá forma à superstição nascida do medo dos acidentes próprios ao império da sorte” (ibid.: 122) – seria quase idêntica à que Hume desenvolve alguns anos antes em *The Natural History of Religion* (1757). A diferença é que para Hume a primeira religião, politeísta, personifica poderes divinos imateriais e invisíveis, ao passo que para De Brosses os objetos materiais particulares são eles mesmos considerados, no primordial fetichismo, como dotados de intencionalidade e poderes divinos. Ambos partiriam de uma base idêntica, do ponto de vista dos viajantes europeus sobre a Guiné: a idéia de superstição. A extrema aproximação entre a argumentação de De Brosses e de Hume neste e outros pontos possui conseqüências na recepção da obra, foi para Pietz um dos fatores que fez de De Brosses um autor marginal no cânone da filosofia iluminista. Para o presente estudo, porém, a diferença entre uma religião primeva politeísta que adora poderes imateriais (Hume) e uma fetichista que adora a matéria (De Brosses) é fundamental.

não apenas um “sistema de credulidade” mas também um “método de julgamento” que sustenta ordens políticas desprovidas de qualquer princípio universal, como são desprovidas de deus. “Era um sistema de fragmentações e de conexões no qual os desejos particulares vinham se fixar sob objetos singulares” (Pietz 2005: 125). Não haveria qualquer lógica por trás da escolha contingente das divindades fetichistas: De Brosses refuta até mesmo a idéia de que a utilidade e a admiração aos animais poderia ser motivo para o fetichismo. Para ele, tal *naturalismo*, idéia da homenagem à natureza útil como “teologia bizarra” não se sustenta, pois estas religiões não são *alegóricas*, seus crentes não pensam, apenas fazem o que querem, o que se prova pelo fato de que, mesmo que os animais sejam úteis em todos os lugares, cada um deles só é divinizado em cada local (De Brosses 1760: 261-267).

Dizer que o fetichismo é uma religião não-alegórica é dizer que esta forma de culto não se direciona a nada que não aos próprios fetiches em si, aos próprios animais ou objetos materiais e naturais. Que não há figuração, representação, transcendência: o fetichismo como culto à matéria bruta. Eis a questão fundamental da teoria brosseana dos fetiches, e o que o diferencia de Hume. A capacidade de figuração, isto é, de simbolizar, de metaforizar, de exprimir uma coisa através de outra é para De Brosses uma característica básica do homem, base de sua razão. A figuração permite que o homem expresse um sistema filosófico ou teológico, permite a abstração, leva à especulação científica; sua ausência na religião fetichista indicaria a completa ausência de raciocínio de seus crentes, condição que quase escapa à humanidade. Os fetichistas enquanto incapazes de figuração levam De Brosses à beira do paradoxo, pois seriam homens nos quais falta uma marca básica da humanidade, a capacidade de pensamento simbólico e racionalização (Pietz 2005: 130); isto faz deles enigmáticos, resistentes à razão e à explicação: “não se deixam entender nem mesmo pela raciocínio que tenta lhes combater” (De Brosses 1760: 183). O fetichismo, culto a objetos terrestres e materiais, indica uma irracionalidade da qual o sabeísmo, culto aos astros e ao sol já se vê mais livre. Adorar objetos distantes, inalcançáveis, seria sair da simplicidade e da mesquinha vida terrena, buscar na religião mais do que a mera satisfação de desejos cotidianos: o sabeísmo indicaria primórdios de observação científica. Já os fetiches seriam a prisão ao supérfluo, ao casual, ao grosseiro, a um mundo no qual há espaço apenas para matéria bruta e desejos humanos, sobretudo para os últimos projetados nos primeiros.

A evolução, o aumento do número e o refinamento das idéias seria possível. De Brosses busca mostrar como nas descrições de tempos mais arcaicos as divindades gregas, ou melhor, os fetiches gregos, aparecem como não representando nada, como pura presença e materialidade, “eram divinos em sua própria divindade” (ibid.: 158). Apenas depois sua religião progrediria

para um politeísmo, de modo que animais e seres deixam de ser divinizados para serem símbolos. O culto grego passaria a ser rendido não *aos* animais e objetos, mas a entidades transcendentais *através* de animais e objetos. Estamos diante, é fácil perceber, da mesma oposição que constatamos anteriormente entre fetiche e ídolo. De Brosses a expõe com clareza:

Notemos antes de ir mais longe que este culto prestado a certas produções naturais é essencialmente diferente daquele que a idolatria presta às obras de arte, representativas de outros objetos aos quais a adoração se direciona realmente, e que aqui é aos animais vivos e aos vegetais eles mesmos que ele se direciona realmente (ibid.: 64).

Para De Brosses, o culto dos egípcios era uma “zoolatria direta”, qual descrita na bíblia, e não uma alegoria. Da mesma forma, não haveria simbolização no fetichismo dos africanos. Se há figuração em qualquer um dos dois, ela se daria de um modo extremamente rudimentar, com metáforas falhas, aleatórias, que não seguem nenhuma lógica: proto-figuração. Notamos então que a classificação operada por De Brosses das religiões e dos povos, que os organiza em uma escala que vai do selvagem ignorante ao racional iluminado, tem como critério a função simbólica. Nela, o fetichismo apresenta o grau zero de capacidade simbólica de figuração, no qual o homem não cultua coisas pelo que representam, mas como formas de satisfazer necessidades imediatas.

Percebemos nesta altura porque é que, apesar da palavra fetiche ter sido primeiramente utilizada para falar de objetos inanimados divinizados pelos africanos, De Brosses escolhe como principais exemplos para falar deles a zoolatria egípcia e o culto à serpente de Ouidah, ou seja, cultos a animais – animados – divinizados. Para Tobia-Chadeisson há um motivo na escolha: “objetos naturais”, como animais, árvores e montanhas seriam exemplos melhores da teoria do primeiro encontro e da não-figuração, por serem mais simples. Os primitivos não saberiam usar formas, e portanto adorariam a coisa em si, bruta, retirada diretamente da natureza sem qualquer manufatura ou manipulação. Sendo fetiches objetos naturais, eles não representariam nada, pois não haveria nada a representar. Africanos venerariam, fariam sacrifícios e oferendas a objetos diretamente, sem mediação.

De Brosses faz a distinção entre esses *fetiches* e a *figura*, objeto simbolizando ou representando uma divindade – que emanaria de sociedades mais evoluídas. Ele cria assim uma oposição entre culto direto (fetichismo) e culto indireto (teísmo), natureza (objeto bruto) e cultura (objeto fabricado), conforme os dois pólos de uma gradação que vai da barbárie à civilização (Tobia-Chadeisson 2000: 41).

A distinção é pertinente na obra de De Brosses, ajuda a explicar o relativo silêncio do autor acerca de esculturas (que viriam a ser os mais recorrentes exemplos de fetiches africanos no séc. XX). Todavia, não creio que a oposição fetiche/figura seja levada às últimas consequências, dado que aparecem nas páginas de *Dieux Fétiches* não apenas objetos naturais, mas também

exemplos de fetiches mais “complexos”, formados pelo agrupamento de diversos ingredientes encontrados ao acaso, feitos, portanto, por alguma manufatura, ainda que tosca. O crucial é que se entenda que, para De Brosses, a primitividade dessa forma de culto se traduz na maneira grosseira como escolhem arbitrariamente os objetos que serão alvo de divinização direta (c.f. Iacono 1992: 51).

Não é difícil imaginar quem estaria na outra ponta da escala classificatória esboçada por De Brosses. O fetichista selvagem seria o inverso do filósofo iluminista, que pensa racionalmente, abstratamente, e por isso é capaz de se preocupar com a arte, com a beleza, com a ordem do mundo... Enfim, o homem europeu iluminado pela razão teria ideais, ciência, experiência, não se limitaria às necessidades básicas da vida, ao mundo da matéria e do aqui e agora. Seu “número de idéias” seria maior. Se o fetichismo é o contrário do iluminismo, a Guiné é o arquétipo de sociedade não-iluminada, o simétrico inverso da Europa civilizada: uma terra distante das luzes, onde homens confundiriam intencionalidade e causalidade, projetariam seus desejos sobre o mundo e sobre objetos, imaginando-os dotados de personalidade e de poderes sobrenaturais que lhes garantiriam agência.

Haveria, entretanto, homens infantis e supersticiosos até em nações civilizadas, que buscariam fetichismo e magia. O fato de que as mesmas práticas fetichistas surgem nos cantos mais diferentes do mundo – até na Europa – indicaria que o homem, em seu estado bruto ao menos, é igual em todos os lugares. Para De Brosses, modos de agir parecidos são devidos a modos de pensar comuns, as mesmas ações possuem os mesmos princípios, portanto não se trata meramente de imitação, o homem selvagem é igual em todo lugar, movido pelo medo e pela esperança, sem cultura e raciocínio (De Brosses 1760: 17). Este uso que faz De Brosses do princípio da causalidade aponta para o materialismo e para o universalismo em seu pensamento: “[...] depois de ter fundado o paralelo da religião do antigo Egito com aquela dos outros africanos sobre a paridade das ações, que supõe uma maneira parelha de pensar, semelhança na qual nós buscaremos o princípio das causas gerais inerentes à humanidade” (ibid.: 98-99). Ainda que flerte passageiramente com idéias de revelação, degeneração, dilúvio, raça escolhida, etc, a explicação para o fetichismo desenvolvida por De Brosses aponta para motivos humanos, portanto sem necessidade de recurso à causalidade transcendental da providência; é uma teoria atéia, que neste sentido se aproxima mais de Fontenelle do que de Lafitau. Além disso, optando pela idéia de que as mesmas ações derivam dos mesmos princípios, o autor elimina a necessidade de comunicação e difusão, defendendo um *pensamento primitivo fetichista universal*. A determinação do pensamento deixa de ser espacial e se torna temporal: observando a semelhança

do fetichismo entre os selvagens contemporâneos seria possível projetá-los sobre o tempo passado e organizar a diferenciação dos cultos em uma classificação diacrônica.

De Brosses se inseria num contexto no qual o debate sobre a origem das religiões era fervoroso. É verdade que o materialismo não-teísta de sua teoria já estava de certa maneira contido em suas fontes de informação (c.f. Pietz 2005: 134-137), porém tratando-se de um filósofo e não de um viajante, suas argumentações ganharam maior peso nas controvérsias de seus dias. O próprio recurso aos relatos de viagem como principal base de dados para seus desenvolvimentos teóricos já é um dado importante que coloca De Brosses a favor de uma certa “autoridade etnográfica” (ibid.: 128) que ia de encontro a interpretações hermenêuticas das superstições, como aqueles que priorizavam a análise de textos bíblicos ou a exegese de mitos e idéias religiosas como comemorações deformadas de eventos históricos e heróis nacionais (a corrente chamada de *figurismo* e os *neo-platônicos*). Se o culto dos fetiches era irracional e não-figurativo, como poderíamos aplicar ao seu estudo um método interpretativista hermenêutico? Sua posição era metodologicamente materialista: práticas comuns realmente observadas são relatadas por viajantes e, a partir delas, podemos ligar modos de agir a modos de pensar. Inferimos o mundo das idéias a partir do mundo material, e não o contrário.

Esse materialismo rompe com o discurso teológico. Até então, a principal explicação para a alteridade era bíblica; no Iluminismo se renova o interesse pela diferença entre as populações do mundo, ainda que sob uma lente etnocêntrica, que via os outros como remanescentes de um passado europeu. Para Pietz (2005: 117), este tipo de crítica religiosa, que teve seu apogeu iluminista em meados do séc. XVIII, foi uma revolução cultural consciente. A idéia de fetichismo apresentada por De Brosses nesse contexto foi aceita por ser útil para descrever a forma de religião mais primitiva de todas, o modo de pensar responsável pela ilusão religiosa e por todas as formas de crença irracional. Explicava a origem da religião, identificando-a com a má compreensão da causalidade, o principal erro da mente pré-iluminada, incapaz de ver a separação absoluta entre o mundo material, da natureza, mecanístico, e o mundo dos desejos humanos, orientado para fins (idem 1993: 138). Além desse rompimento, o discurso do fetichismo também propunha uma nova abordagem que passava mais pela psicologia do que pela teologia, o que seria coerente com o discurso germinal das ciências humanas. Os autores iluministas não tentavam entender as divindades, mas as crenças e práticas religiosas; não apenas a religião, mas o homem se torna objeto de estudo e motor das causalidades nas teorias de De Brosses e outros. O homem era entendido enquanto objeto natural, acessível pelo estudo histórico, o que se liga com as idéias de natureza humana e de história natural.

Percebemos que a maneira como foi usada a idéia de fetiche por De Brosses pode servir, como serviu a Pietz por exemplo, para instruir-nos sobre o pensamento iluminista, sobretudo no que tange sua reflexão sobre a alteridade. Iacono por exemplo critica De Brosses, afirmando que sua teoria é uma projeção da ideologia progressista das luzes sobre o outro, um fruto da disputa entre ciência e religião, entre racionalidade e superstição, o que empurra os “selvagens” para a posição do exótico, do inferior, transformando-os em meros reflexos de um tempo passado e superado (1992: 63-64). A crítica é bem fundamentada; entretanto, creio que a apreciação dessa obra não pode frear aí. De Brosses fez mais que inferiorizar o fetichismo, os negros e os selvagens.

É verdade que a repercussão da obra de De Brosses não pode ser chamada de estrondosa. Ela de fato é tratada em geral como tendo uma importância menor no contexto do iluminismo. A começar pela sua perceptível falta de coerência em alguns pontos: o autor em momentos usa argumentos incompatíveis com o desenvolvimento de seu raciocínio, os mais notórios sendo os já citados recursos a concepções de teor cristão (degenerescência, revelação etc, o que demonstra que a crítica religiosa não é plena em sua obra); e o problema da falta de algo que seria um universal humano, o simbolismo, em grande parte da humanidade. Outro fator que o prejudicou seria a exagerada aproximação entre suas idéias e as de Hume: seu texto chegou a ser acusado de plágio, já que em pontos quase parafraseia a *História Natural da Religião*, trocando o termo politeísmo por fetichismo (c.f. Pietz 2005). É verdade também que muito da teoria brosseana pode ser visto como retomando fios de argumentação já presentes na obra de Bosman. Entretanto, foi nos escritos de De Brosses que julgamentos feitos às religiões africanas não apenas tomam forma mais sistemática como também se estendem a todas as populações então chamadas de selvagens, equiparadas às relatadas em registros históricos da antiguidade. Isto foi possível pelo fato de que entre Bosman e De Brosses tivemos um período de difusão e generalização do termo fetiche e de homogeneização da representação dos povos colonizados (ou que viriam a ser colonizados) por parte dos europeus (Iacono 1992: 6).

A originalidade de De Brosses frente Hume pode ser pequena mas tem relevância aqui. A concepção da religião original como sendo um fetichismo completamente material, incapaz de qualquer forma de abstração ou alegoria, portanto marcado pela ausência do desdobramento entre representante e representado, se diferencia da concepção da religião original como sendo politeísta, voltada para o invisível, o abstrato, na medida em que propõe a importância da capacidade simbólica enquanto fator de desenvolvimento da humanidade, uma visão que seria cara para muitos evolucionistas. Mais que isto, na teoria de De Brosses os fetiches eram os

objetos materiais adorados pelos primitivos que precisavam de algo tangível para apenas depois entenderem o abstrato e o imaterial; o que a insistência na anterioridade do fetichismo com relação ao politeísmo atesta é uma posição anti-idealista que coloca a ênfase na matéria como primordial na vida humana, mesmo na vida intelectual humana. O que o autor propõe é a existência e a generalidade, num estágio primeiro, de uma mentalidade sem capacidade de simbolização, presa ao material; some-se isto à rejeição de causalidades não-mecânicas que sejam transcendentais ao homem enquanto objeto de estudo; e ao fato de que o autor se valia de um método também materialista baseado em descrições empíricas, contra os métodos exegéticos hermenêuticos. Temos, então, com o perdão da redundância, uma “teoria materialista da matéria”, ou seja, uma posição – metodológica, epistemológica e teórica – materialista, ainda que, ironicamente, defenda que o caminho da ilustração envolva o desprendimento da matéria calcado no desenvolvimento da figuração, da apreciação do abstrato, da idéia de perfeição, ou seja, uma posição que considera a matéria simultaneamente como anterior e hierarquicamente inferior ao espírito.

A perspectiva materialista desenvolvida por De Brosses disseminou a idéia de fetichismo como sinônimo de estado humano desprovido das Luzes, no qual há tendência irracional em crer no poder da matéria, o que seria fruto das trevas da ilusão religiosa. De Brosses transforma o fetiche em fetichismo, criando, a partir de um primeiro substantivo que designava uma classe de objetos, um segundo que designa uma forma de doutrina marcada por tal classe, um sistema de crenças (no sentido depreciativo, crença como oposto de saber) que guia certos grupos. Esta inserção do sufixo “-ismo” na palavra fetiche – que será criticada séculos depois por autores como Pouillon (1970) – é central na argumentação brossiana. Como veremos, desenvolvimentos posteriores radicalizariam esta idéia, fazendo do fetichismo sinônimo de auto-engano do homem em relação aos objetos do mundo, não apenas no sentido religioso.

De qualquer forma, o importante nesta altura é frisar que as principais questões que envolvem a problemática do fetiche já estão contidas e minimamente desenvolvidas em De Brosses. Refiro-me aos temas da universalidade, do progresso, da materialidade, do simbolismo, da antropomorfização, da agência, da teoria do primeiro encontro (que envolve as questões da historicidade, contingência e evento), e, por fim, do fetichismo enquanto categoria de acusação. Basicamente, serão estes os temas que se repetirão ao longo dos desenvolvimentos desta dissertação; ainda que nem todos os autores estejam em diálogo direto com De Brosses, faz sentido remeter os usos da noção de fetiche nos últimos três séculos e meio para a elaboração contida em *Du Culte des Dieux Fétiches*.

1.3. Cristalização: Auguste Comte

A obra de De Brosses levou à popularização dos termos fetiche e fetichismo, que rapidamente ganharam espaço no vocabulário da filosofia européia. Logo em 1761, ao reeditar seu *Cândido*, Voltaire, influenciado por De Brosses, insere em sua novela um trecho no qual um negro do Suriname compara os fetiches da Guiné com os fetiches holandeses, usando a idéia de fetichismo para criticar não apenas as religiões africana e cristã, mas também os mercadores exploradores e os filósofos otimistas que viam o mundo real como um sistema racional unificado e harmonioso (Pietz 2005: 137-139)¹⁴. Em obras publicadas entre 1764 e 1793, Kant utiliza a noção de fetichismo como sinônimo de falso culto (não necessariamente dentro de uma escala evolutiva) que consiste em crer que podemos agir sobre Deus (Iacono 1992: 67-8). Já Hegel, em seus cursos ministrados na década de 1820 sobre a filosofia da história, diz que o fetichismo, culto restrito à África, corresponde a uma condição de ausência de história, na qual haveria também ausência de Estado e de consciência de si; na qual não haveria objetividade ou subjetividade, apenas pura inocência, ilusão de unidade entre deus e natureza, dado que se crê que os deuses estão sob o poder dos homens, condição próxima da animalidade (ibid.: 69-70).

Fiquemos apenas nestes três exemplos, suficientes para sublinhar que, após De Brosses, o cânone da filosofia ocidental, ainda que de maneiras variadas, se valeu da noção de fetichismo para tratar do problema da *ilusão religiosa*. Mas o uso deste termo na obra de um autor específico urge que nos detenhamos por mais algumas páginas antes de chegar ao momento propriamente antropológico desta história. Refiro-me a Comte, que, sobretudo no *Cours de Philosophie Positive*, publicado entre 1830 e 1841, lançou bases para a construção das ciências humanas modernas que almejavam uma teoria social objetiva. Podemos dizer que a importância de Comte para a história conceitual que traçamos está em seu uso simultaneamente paradigmático e paroxístico da idéia de fetichismo, que tornar-se-ia um padrão para a aplicação desta noção, porém sendo de alguma maneira um dos exemplos mais radicais deste tipo de aplicação.

Se a obra de De Brosses parece um desenvolvimento original de idéias já contidas nos escritos de Bosman e outros, as idéias de Comte sobre o fetichismo parecem uma continuação peculiar da teoria brosseana que incorpora temas e argumentos de diversos autores do séc. XVIII,

14 Neste ponto vemos porque Pietz (1988: 105) lembra que o termo fetiche foi usado sobretudo pela “metade anti-leibniziana” do iluminismo. Como se sabe, um dos principais alvos de ataque de Voltaire no *Cândido* é Leibniz, sobretudo sua *Teodicéia* (1710). As sutilezas das posições de cada filósofo dentro do iluminismo fogem do escopo deste trabalho, logo, basta lembrar que quando nos referimos ao iluminismo, falamos especialmente desta “metade anti-leibniziana”.

como Adam Smith e Saint-Simon, em busca de uma nova síntese da história filosófica das religiões e das ciências. De Brosses, por exemplo, desfizera a vinculação exclusiva entre a idéia de fetiche e as religiões africanas; Comte foi além e desprende a idéia de fetichismo de qualquer referente direto, seja com a África seja com qualquer lugar do mundo. Para Canguilhem (1983: 81), o fetichismo em Comte é uma “teoria abstrata e total das relações entre a religião e a natureza humana”, uma teoria que “repousa menos no conhecimento descritivo das fórmulas sociais cronologicamente iniciais que no esclarecimento da significação permanente de uma reação do homem à sua situação original”. Isto porque o autor insiste que não se deve confundir as *leis fundamentais abstratas* da sociabilidade humana com a *história concreta* das diversas sociedades: para ele, apenas a primeira é importante (Comte 1841: 14). Portanto, em sua obra não figuram exemplos concretos, como descrições de religiões primitivas baseadas em relatos de viagem; o fetichismo é pura e simplesmente uma abstração, um momento dos estágios de evolução do homem deduzidos pela filosofia positiva do autor¹⁵.

Para Comte, há leis gerais da evolução humana que governam a dinâmica social a partir das quais pode-se deduzir os estágios evolutivos pelos quais passam a espécie humana e cada indivíduo (ou seja, há isomorfia entre a filogênese e a ontogênese na teoria comteana). Estes estágios constituem três etapas sucessivas que correspondem a três modos de compreender, explicar e organizar o mundo, ou seja, três formas de cognição, pensamento e sociedade: a teológica (ou religiosa), a metafísica (ou filosófica) e a positiva (ou científica). A última refere-se a um modo de pensar baseado no método científico que desenvolve explicações a partir de observação, experimentação e comparação; a intermediária busca explicações abstratas e impessoais; já a primeira envolve explicações calcadas em divindades personificadas. O estágio inicial, que nos interessa particularmente, é dividido em três sub-etapas: o monoteísmo (que atribui toda causalidade a um único deus supremo) se desenvolve a partir do politeísmo (causalidade distribuída entre vários divindades), que por sua vez é um desenvolvimento do primeiro momento humano, fetichista, no qual o mundo todo é animado, todos objetos possuem vontades.

Como em De Brosses, o fetichismo é primevo na teoria comteana. Trata-se aqui de um modo de especulação compartilhado não apenas pelas civilizações menos avançadas, mas também pelas crianças, pelos loucos, pelos apaixonados, e até mesmo por alguns animais

15 Poder-se-ia ver aí um problema na teoria de Comte, já que sua dedução é largamente baseada na obra de De Brosses, que fora construída a partir de relatos de viagem, de “dados empíricos” sobre a “história concreta” das sociedades africanas. É também irônico que o autor pregue o espírito científico como sendo mais avançado que o filosófico, e rogue pela superação do segundo pelo primeiro, mas se valha, ao menos nesta altura do *Cours*, de uma metodologia filosófica dedutiva ao invés do método científico indutivo.

vertebrados superiores. Um modo de pensar que explica todas as coisas e eventos por analogia ao homem, ao ser vivo. Para Comte, o mundo segue a leis naturais constantes, porém no estágio fetichista a humanidade ainda não teria percebido isto, e então supõe que tudo segue vontades inconstantes, como os próprios homens, confundindo assim a causalidade mecânica com a intencionalidade. Ver causalidade animal (afecção e vontade) no mundo levaria à adoração, graças à “tentação natural de fundar nossas opiniões sobre nossos desejos” que faz com que esperemos que a vontade destes agentes externos vá de encontro à nossa (Canguilhem 1983: 83). Nas palavras do autor, o primeiro estágio de desenvolvimento da humanidade, teológico, é um regime mental caracterizado inicialmente pelo fetichismo, ou seja, pela “tendência primitiva de conceber todos os corpos exteriores, quer sejam naturais ou artificiais, como animados por uma vida essencialmente análoga à nossa, com simples diferenças mútuas de intensidade” (Comte 1841: 30). A ilusão de animação do mundo material inanimado seria, mais que um antropomorfismo, um biomorfismo, já que assimila a natureza morta à viva¹⁶.

O fetichismo seria o estágio onde o espírito religioso está mais diretamente oposto ao espírito científico: não há idéia de leis naturais, apenas vontades arbitrárias de fetiches (ibid.: 63-64). Os fatos quiméricos importariam mais que os fatos reais. “O equivalente efetivo de uma espécie de alucinação permanente e comum, onde, pelo império exagerado da vida afetiva sobre a vida intelectual, as crenças mais absurdas podem alterar profundamente a observação de quase todos os fenômenos naturais” (ibid.: 64-65). O autor afirma que nesta fase é mais pronunciada que nunca a influência teológica sobre não apenas a inteligência, mas também sobre a sociedade e a política, o que indica que, para ele, há ligação direta entre a crença e a organização social – por exemplo, há menos autoridade sacerdotal no fetichismo, a religião é mais individualista¹⁷, o que seria um problema, já que a existência de uma classe puramente especulativa beneficiaria o desenvolvimento do espírito humano.

Um ponto interessante que Comte desenvolve supera uma contradição no pensamento iluminista e brosseano: aquela que diz ser o fetichismo a adoração de objetos inanimados, mas dá como principais exemplos deste tipo de crença a adoração de animais (animados). Para Comte, o fetichismo, primeira base uniforme de interpretação dos fenômenos exteriores, inicialmente se concentraria no mundo inanimado, depois seria estendido ao pensar sobre a animalidade (ibid.: 43-44). Logo, tudo torna-se personificado, neste estágio em que a emoção predomina sobre a

16 A idéia de projeção da vida sobre a matéria inerte, i.e. de animação enquanto fundamento da religiosidade e da especulação humana será retrabalhada por Tylor, sob o conceito de *animismo*, como veremos logo.

17 “Quase todos os deuses são eminentemente individuais, e cada um deles tem sua residência inevitável e permanente em um objeto particular determinado”. Neste estágio da humanidade “todas as idéias são necessariamente, no mais alto grau, particulares e concretas” (ibid.: 55)

razão, criando uma correspondência interna entre mundo e homem. É este biomorfismo – ver o mundo como espelho do homem e da vida, ver os objetos como vivos, o inanimado como animado – a principal característica do fetichismo.

Note-se que, em Comte, tal confusão entre vivo e morto seria um erro reparável empiricamente, diferente do politeísmo, crença na vontade indireta de agentes exteriores à matéria passiva, inicialmente tão irrefutável quanto inconfirmável. Seria através da observação que o homem passaria do fetichismo individual e concreto aos deuses mais gerais e abstratos, especialmente à observação dos astros: graças à sua existência isolada e inacessível, os astros seriam os fetiches de transição na passagem para o politeísmo (ibid.: 105-107). Aqui reverbera mais uma idéia apresentada anteriormente por De Brosses, a de que o sabeísmo (a astrolatria) seria um meio do caminho lógico entre fetichismo e politeísmo. Esta transição seria inevitável, dada a “inevitável preponderância” que as idéias específicas têm sobre as individuais (ibid.: 102); ao fetichismo, esta “pura inocência elementar”, quando “tudo era Deus, exceto o próprio Deus” (ibid.: 39) não se seguiu degenerescência, apenas decrescimento no número de Deuses: as crenças se simplificam e se organizam. Não apenas inevitável, esta transição também seria radical, a mais brusca mudança de perspectiva na história da humanidade, que passa de ver a matéria como animada, viva, à vê-la como inerte, submetida passivamente às vontades arbitrárias de agentes divinos. “Ora, a importante passagem do fetichismo ao politeísmo constitui, aos meus olhos, o primeiro resultado geral deste impulso nascente do espírito de observação e indução” (ibid.: 98).

O fetichismo seria uma atitude primordial do homem frente ao mundo, fruto da natureza humana. Comte rejeita a idéia de um estágio prévio do homem, onde haveria uma existência puramente material, sem especulações: isto iria contra o princípio de que o organismo humano tem sempre as mesmas necessidades essenciais que apenas se refinam e desenvolvem (ibid.: 33-34). Em Comte, a história humana é o desenvolvimento da natureza humana, uma harmonização entre meios e fins, poderes e exigências, que é um aspecto da co-relação biológica entre organismos e meios. Isto ocorre em velocidades diferentes, mas é sempre uma continuação das tendências fundamentais, não haveria mudança fundamental (Canguilhem 1983: 83-84). Quando o autor afirma que, se observarmos os animais superiores, veremos neles uma espécie de “fetichismo grosseiro”, isto quer dizer que a primeira religião é um desenvolvimento da tendência natural de projetar a vida, ou o sentimento de viver, no mundo. Comte funda a primitividade do fetichismo na natureza do homem, que é uma continuação direta da natureza animal (ibid.: 88). Aqui vemos ao mesmo tempo a ruptura e a continuidade da teoria comteana

em relação à brosseana: ambos concordam que a uniformidade da ilusão religiosa vem da natureza da espécie humana, e que o fetichismo original não pode ser explicado por simbolismo ou alegoria; porém afastando-se da visão de De Brosses, para Comte já há especulação no fetichismo, já há um impulso em direção à observação e a indução, pois a alma humana não muda: mesmo no estágio fetichista ela é mais alimentada pelo espanto, pelo assombramento com o mundo que leva à reflexão, do que pelo medo das irregularidades da natureza que leva à inércia e à ignorância.

De fato, em Comte o fetichismo é uma ilusão propulsiva que faz caminhar a história. As bases das artes e da indústria seriam lançadas durante o período fetichista. Neste tempo primitivo o homem é retirado, física e moralmente, do torpor animal. Tal visão depende da idéia de que a ilusão religiosa repousaria menos no medo e mais num *espanto* que levaria à especulação e daria origem à filosofia e depois à ciência. O espanto, a curiosidade, já estaria presente no fetichismo, que seria então uma proto-ciência, dada sua preocupação em lidar com o real (Iacono 1992: 72). Não apenas isto, a religião daria esperança à miséria primitiva, excitando a natureza humana e permitindo a auto-superação deste estágio inicial tão próximo da animalidade.

Afirmando a importância do fetichismo no processo evolutivo humano, Comte acredita ter inspirado simpatia pelo gênio fetichista. “O positivismo em seu relativismo, considera o fetichismo como um estado de espírito imperfeito mas sem reprovações. Ele deve ser ultrapassado, mas [...] não deve ser condenado nem renegado” (Canguilhem 1983: 97). Tal “relativismo” do positivismo seria a capacidade do espírito positivo de permitir o transporte a diferentes pontos de vista, de onde se pode julgar os diversos estados anteriores da humanidade: para Comte, sua filosofia tem fundamentos relativos, opostos à base necessariamente absoluta da filosofia antiga (Comte 1841: 112-113). Esta forma de relativismo significa, como o próprio autor indica, um julgamento parcial – porém que concebe a si mesmo como imparcial – de outros modos de pensar aglutinados sob uma rubrica generalizadora e hierarquizados de acordo com critérios etnocêntricos. Comte (ibid.: 3-4) expressa claramente que a análise histórica deve se centrar na “elite da humanidade” (a raça branca, européia), observando os fenômenos que exerceram influência real em seu desenvolvimento ou que possam iluminar essa série social, ou seja, seu julgamento cria uma hierarquia teleológica cujo ápice é, desde o princípio da análise, sua própria civilização. Ainda assim, autores como Pouillon (1970: 141) reafirmam a importância de Comte, que graças a seu “relativismo positivista” promove uma reabilitação do fetichismo que havia sido excluído da história por Hegel, insiste no fato de que não há pensamento pré-lógico, de que toda humanidade, sem exceção, pensa. O fetichismo já possuiria

atividade especulativa, já seria uma explicação causal, baseada em um biomorfismo que vê tudo como animado, logo sua ilusão seria propulsiva, acabaria por levar o homem além: o fetichismo aqui é inevitável e necessário.

Em suma, a idéia de fetichismo entra no esquema teleológico comteano da *lei dos três estágios* como não apenas um momento da evolução humana, mas como o embrião de seu progresso, no qual já estão contidas as linhas gerais do futuro desenvolvimento humano, as tendências fundamentais do espírito homem, isto é, a observação e a generalização. Estas tendências, calcadas na natureza, na biologia do homem, seriam apenas desenvolvidas (ainda que enormemente desenvolvidas) ao longo da história, inevitavelmente. Seriam marcas indeléveis da humanidade. Como diz Canguilhem (1983: 97-98), trata-se de um “biologicismo préformista”, não-transformista, posto que “o progresso, para Comte, é o desenvolvimento de germes vivos, que não alteram fundamentalmente sua estrutura”.

A importância de Comte na história do fetichismo está na cristalização da categoria enquanto momento na história teleológica da humanidade. Na obra do positivista vemos a tentativa mais claramente cientificista de traçar as linhas gerais de um desenvolvimento histórico que teria raízes na natureza biológica da humanidade. Com bases na ambição de abstração e generalização possibilitada pela ciência, e sobretudo pela biologia, o autor é capaz de dividir a história em estágios incontornáveis, lógicos, indo de uma idéia vaga de desenvolvimento, já presente em De Brosses, para um conceito preciso de progresso; de incertas “classes particulares das religiões pagãs” para uma gradação em estágios que almeja fixidez e objetividade; de uma busca inicial da natureza humana para uma visão do homem como continuidade direta da natureza, dado seu substrato biológico. Comte leva ao extremo a doutrina iluminista que dizia que o pensamento dos homens, seus “sistemas de crença” direcionam-se a formas cada vez mais racionais, formas que podem ser classificadas e tipificadas, uma vez deduzidas pelo cientista. Tal modo de pensar a evolução humana será seguido, direta ou indiretamente, por boa parte dos autores no séc. XIX e início do XX. Porém, poucas vezes veremos este tipo de evolucionismo e de teleologia de maneira tão pronunciada quanto em Comte, cuja obra aparece para os leitores contemporâneos como exemplo maior e portanto mais frágil deste tipo de abordagem, hoje tão criticada, da religiosidade dita primitiva. De qualquer maneira, o fato é que, após Comte, o fetichismo – já um conceito mais importante do que o de *fetiche* – passa a figurar em praticamente todas as histórias conjecturais da religião humana, ainda que sua posição em cada uma dessas varie enormemente, tal qual o significado exato da expressão.

1.4 Apogeu, Polêmica e Crítica: Antropologia Evolucionista

Posições como a de Comte acerca da origem das religiões se estabilizam durante o séc. XIX e passam a dominar os debates da então nascente antropologia. Verdade, nem todos os evolucionistas se preocupavam com a religião – Morgan, por exemplo, afirmava que religiões eram tão incertas, imaginativas e emocionais, que eram desprovidas de causalidade, não poderiam ser explicadas cientificamente – ainda assim, descrever os passos da evolução do pensamento religioso da raça humana foi uma preocupação central para grande parte dos autores desta época. Dentro das seqüências evolutivas traçadas, o fetichismo figurava quase invariavelmente enquanto tipo de religião primitiva. Segundo Iacono, o sucesso da idéia de fetichismo se deu graças à “sua inclusão em uma estrutura teórica e conceitual complexa onde o método comparativo se entrelaça com a visão ocidental da história universal enquanto progresso” (1992: 119). Neste quadro, o fetiche sintetiza a visão ocidental do selvagem reduzido ao primitivo, cujas práticas de culto a objetos seriam típicas do grau zero do progresso. Ainda assim, o que exatamente se queria dizer com “fetichismo”, bem como a posição precisa deste estágio na história das crenças humanas variava imensamente. A título de ilustração, vejamos um par de usos da idéia de fetichismo em obras de autores importantes no final do séc. XIX.

Lubbock definia o fetichismo como a crença na capacidade do homem de agir sobre as divindades; o autor distribuía características atribuídas alhures ao fetichismo a estágios posteriores em sua escala, como o totemismo (adoração de objetos naturais) e a idolatria (antropomorfismo). Para Lubbock, entretanto, havia um materialismo ainda mais puro do que o fetichista: o do ateuísta, completamente desprovido de quaisquer conceitos espirituais, que seriam o critério para a classificação das religiões: quanto mais abstratas e menos materialistas, mais evoluídas. McLennan, por outro lado, via o fetichismo como adoração da matéria animada por espíritos antropomórficos. O fetichismo porém estaria subordinado ao parentesco e à organização social: a crença na relação genealógica direta entre um grupo e um totem culminaria na apropriação de um fetiche comum por toda uma tribo, o que daria forma ao culto dos ancestrais. A equação fetichismo mais parentesco em McLennan dá origem à idéia de *totemismo*, que se tornaria uma teoria concorrente ao fetichismo no debate sobre a origem das religiões primitivas (c. f. Ellen 1988: 215; Kuper 1988: 82).

Logo notamos que muito da discussão sobre onde exatamente se localizaria a fase fetichista na linha evolutiva das religiões ou do pensamento humano soa hoje em dia como uma polêmica um tanto quanto descabida, uma questão bizantina. Pois saber o critério usado para

avaliar o grau de evolução de uma sociedade, bem como saber a causalidade (biológica, social ou intelectual) que anima o desenvolvimento da civilização faz pouca diferença quando o método da história conjectural perde a validade e o edifício do evolucionismo como um todo vai ao chão. A olhos moldados pela antropologia contemporânea as possivelmente enormes diferenças teóricas entre os evolucionistas perdem o contraste, de modo que enxergamos com certa indistinção seu debate. De fato, por hora não me parece proveitoso adentrar nas peculiaridades de cada posição nem tampouco especular sobre suas motivações. É suficiente, para nós, compreender o que significava, de maneira geral, a noção de fetichismo no contexto evolucionista.

Em primeiro lugar, é necessário frisar que todos esses autores estão lidando primordialmente com a idéia de fetichismo, mais que com a de fetiche. Nisso seguem Comte: já que o problema principal é o progresso da psíquico da humanidade, sua preocupação é com estágios abstratos de um desenvolvimento proposto teoricamente, estágios definidos indutivamente. Os fetiches em si, isto é, os objetos adorados por selvagens que supostamente se encontram neste ou naquele estágio, apenas aparecem brevemente como exemplos, raramente são analisados detidamente. Isto não vale apenas para o fetichismo, mas também para outros estágios postulados por estes autores, como *totemismo* e *xamanismo*. Dito isto, podemos notar que, apesar da considerável variação nos sentido da noção de fetichismo, há, sim, uma carga semântica comum que atravessa esses usos, uma pequena base fixa da controvérsia, que se mantinha como uma espécie de cerne do conceito, ainda que nem sempre explicitada. Como afirma Masuzawa, qualquer que fosse a posição do teórico no debate, todos concordavam, então, que o fetichismo era baixo, pouco evoluído: se não o primeiro estágio do pensamento religioso humano, um dos primeiros. Se assim era, isto se dava por sua pura materialidade, seu imediatismo físico: o fetichismo era adoração do objeto em si, não pelo que representa ou porta, mas pelo que faz. “O fetiche é materialidade em sua forma mais crua e baixa; não aponta para significado transcendente além de si mesmo, para nenhuma essência abstrata, geral ou universal com relação a qual pode ser construído como símbolo” (Masuzawa 2000: 248). logo, o substrato da idéia evolucionista de fetichismo é que este seria uma espécie de proto-teoria primitiva e materialista do mundo, baseada no imediato, na não-transcendência e na confusão entre objetivo e subjetivo.

Obviamente, todos esses autores hierarquizavam a matéria abaixo do espírito, o objeto abaixo do sujeito, e o primitivo abaixo do civilizado (já que uma sociedade que não sabe separar esses pólos só pode estar baseada em enganos, ser menos evoluída). O fetichismo os servia como modelo do que há de mais material. Seguia sendo a teoria da matéria, e enquanto tal, viria a ser refutada por autores marcadamente idealistas, para os quais o fetiche não poderia marcar o

estágio inicial do pensamento humano, posto que a concepção de alma parece ser mais geral, mais simples, e portanto anterior à adoração de objetos inanimados. É o caso de Spencer, de Max Müller, e sobretudo de Tylor. Em certo sentido, Tylor parte da idéia comteana do fetichismo enquanto estágio do espírito primitivo no qual objetos externos são vistos como animados por uma vida análoga à humana e dá a ela uma nova roupagem, chamando-a de *animismo*. Há diferenças entre o fetichismo de Comte e o animismo de Tylor, mas duas idéias básicas se mantêm: a de que já nas primeiras fases do desenvolvimento do espírito humano há especulação e a de que a característica básica das divindades e seres sobrenaturais é a animação. Esta “animação”, para Tylor, seria concebida pelos primitivos mais no sentido de alma, de espírito, ao passo que Comte insiste mais na idéia de uma projeção da vida nos objetos, um biomorfismo. Nos dois casos, a animação pode e freqüentemente envolve uma suposta ilusão de poder, vontade, e/ou personalidade em coisas que não possuem tais características ou em coisas inexistentes; porém a ênfase de Tylor está muito mais na idéia de sobrenatureza, de alma, do que na de vida, de modo que seu animismo tem como definição mínima “a doutrina geral dos espíritos”.

A explicação tyloriana para o nascimento das religiões tenta provar que mesmo as mais primitivas seriam racionais; o faz através de um psicologismo que vê em sonhos e alucinações a base universal das especulações que levam a crer na existência dos espíritos. Sob este ponto de vista, os objetos materiais divinizados usados por muitos primitivos para buscar a realização de seus desejos teriam pouca importância relativa na seqüência evolutiva humana, seriam um aspecto de certas religiões, subordinado sempre à idéia mais geral de alma. Alguns povos crêem que as almas vagam livres pelo mundo, enquanto outros acreditam que elas habitam objetos materiais – isto não faz muita diferença na argumentação de Tylor. O fetichismo continua sendo uma espécie de baixo materialismo, mas ele não é primevo, não possui qualquer função instituidora da racionalidade ou da religiosidade humana, como em Comte ou De Brosses. Seria apenas um subtipo de animismo, definido como “a doutrina dos espíritos encorporados em, ou anexados a, ou transportando influência através de certos objetos materiais” (1970: 230). Tylor não se preocupa em especular se ele é inferior ou superior ao animismo puro e simples, sem base material: é apenas mais uma modulação de uma religião primitiva genérica, que freqüentemente coexiste com outras.

Para Tylor, o fetichismo, enquanto forma particular de animismo, não se circunscreveria à África ocidental, onde se originou, nem se limitaria aos mais primitivos dentre os primitivos:

haveria até mesmo sobrevivências do fetichismo na Europa¹⁸. Porém, em geral, o fetichismo, doutrina que inclui a adoração de paus e pedras, se transforma através de uma gradação imperceptível em *idolatria*, forma de culto da qual não se distingue facilmente, que diz respeito à representação ou simbolismo, e cujo posto na história da religião é intermediário, pois não está ao alcance do selvagem, mas já foi descartada pelos civilizados (Tylor 1970: 254). Neste ponto sim, vemos a alocação clara do fetichismo em um espaço relativamente inferior de sua escala evolutiva. O fetichismo viria antes da idolatria – esta também uma forma de animismo, mesmo que mais comum em religiões supostamente mais avançadas. A dicotomia entre idolatria e fetichismo – enquanto respectivamente uma crença metafórica e uma crença literalista – se mantém, ainda que aqui ela não seja clara, estanque, tenha virado um contínuo. O que torna penumbrosa tal distinção em Tylor é o fato de que em ambos os casos haveria, aos olhos primitivos, almas agindo através dos objetos, apenas na idolatria os objetos representam os espíritos, e no fetichismo eles servem de moradia para as entidades sobrenaturais. O fetichismo em Tylor não é o culto direto aos objetos, mas às almas que neles se encontrariam.

O essencial é perceber que, mesmo que continue distinto da idolatria, em Tylor o fetichismo já não é mais materialidade bruta. Como em Comte, aqui a ilusão religiosa por ser uma proto-teoria racional, ainda que falha, passa a ser um pouco menos escandalosa. Para além disso, os primitivos, segundo Tylor, conseguem separar o espírito do objeto no qual este habita, já não são mais como os negros em De Brosses, que adoram pedras quaisquer. Talvez não haja ainda desdobramento entre representante e representado, não haja metáfora, mas já há distinção clara entre matéria e espírito, sendo o espiritual anterior em todos os sentidos: viria antes na história conjectural da humanidade tyloriana e na metodologia dedutiva do autor. Podemos dizer que Tylor tira o foco da materialidade do fetiche, algo que talvez já tivesse um embrião em Comte, mas que toma forma aqui definitivamente, graças à ênfase na entidade espiritual enquanto cerne de toda e qualquer religião.

Classificar um objeto como fetiche requer uma explicitação de que um espírito é considerado como estando incorporado ou atuando ou se comunicando através dele, ou ao menos que as pessoas às quais ele pertence pensem isto habitualmente de tais objetos, ou deve ser mostrado que o objeto é tratado como tendo consciência e poder pessoal, é adorado, com ele se conversa, para ele se reza, se sacrifica [...]. (ibid.: 231)

Tirando o foco da materialidade, que como vimos era o substrato evolucionista do conceito de fetiche, Tylor finda por tirar o foco do próprio fetichismo como um todo, que em sua

18 A opção por “animismo” ao invés de “espiritismo” se deu pela importância da religião espírita (kardecista), em voga na Europa no período em que Tylor escreve sua obra. De acordo com Masuzawa (2000: 256-259), o animismo tyloriano pode ser visto como um ataque a este espiritismo moderno, que teve, nas páginas de Tylor, suas doutrinas equiparadas às dos primitivos do mundo. Apesar de seu foco na religião primitiva, Tylor é mais

obra tem um papel marginal, quase dispensável. Seu animismo pode ser visto como uma teoria concorrente ao fetichismo, uma hipótese alternativa para a base da experiência religiosa humana – teoria que paulatinamente ganhará espaço e tornar-se-á mais expressiva na antropologia acadêmica que a do fetichismo.

Ainda assim, uma classe de autores que publica alguns anos depois de Tylor vale-se de seu conceito de fetichismo e o torna central em suas obras. Refiro-me aos viajantes e missionários que, após longos anos em solo africano, publicavam relatos sobre os povos do continente e seus costumes. Numa época em que o trabalho de campo ainda não havia sido incorporado à função do antropólogo, autores como Kingsley e Nassau eram as principais autoridades sobre as áreas acerca das quais tratavam – neste caso a costa ocidental da África¹⁹ – e, mesmo que não fossem vistas como científicas, suas descrições eram tidas como tendo precisão satisfatória para serem usadas como base empírica nas generalizações feitas pelos teóricos nos gabinetes. Algo como os de Bosman serviram para os iluministas, apenas com um pouco mais de, digamos, boa vontade e simpatia para com os nativos descritos.

Para nós, o importante é notar que, neste gênero de literatura proto-etnográfica, a noção de fetiche, na virada do séc. XIX para o XX tinha uma vitalidade maior que nunca. Até mesmo mais do que a de fetichismo, pois se tratavam de descrições empíricas e não de construções teóricas – havia certo grau de generalização, mas a tipificação não era o objetivo principal. Nessas obras a princípio há, sim, certo consenso acerca de uma definição mínima de fetiche, que vai na direção da definição tyloriana do termo. Os fetiches na África seriam os objetos através dos quais agem forças espirituais. Também chamados de *juju*, *grigri*, ou de outros nomes em diferentes línguas nativas, este tipo de objeto “[...] não é venerado em si mesmo, ou valorizado por sua beleza, mas apenas por ser a residência, ou o local de ocasional assombro [*haunt*] de um espírito” (Kingsley 2004: cap. XII). Nassau é especialmente enfático sobre esse ponto:

Não é verdade, como declaram alguns acerca destas tribos africanas e de suas formas degradadas de religião, que eles adoram os próprios objetos materiais nos quais os espíritos supostamente estão confinados. Baixo como o fetichismo é, ele entretanto tem uma filosofia, uma filosofia que é da mesma ordem das formas mais altas de religião (Nassau 1904: 50).

Não vejo nada que justifique a teoria [...] de que o homem primitivo ou o africano pouco instruído de hoje, adorando uma árvore, uma cobra ou um ídolo originalmente adorava estes próprios objetos em si, e que a sugestão de que eles representam – ou seriam mesmo a habitação de – algum ser espiritual é um pensamento posterior ao qual ele atingiu no intervalo de eras (ibid.: 34-35).

Segundo essas descrições, o culto dos objetos através dos quais agem entes espirituais

um autor que critica a “ilusão religiosa” como um todo.

19 E aqui temos descrições de diversos povos africanos, dentre os quais figuram com mais frequência populações numerosas da área da Guiné, de Gana ao Gabão e ao Congo, como os Tshi, os Ashanti, os Bubi, mas também aparecem eventualmente até mesmo povos de línguas Bantu. Há homogeneização dos povos e culturas africanas,

seria central na vida religiosa dos africanos da costa ocidental, tão central que a religião em geral daquela região era descrita aqui como fetichismo. Mas, não custa repetir, os objetos são vistos aqui apenas como meios, o verdadeiro poder é atribuído aos espíritos, aos quais o culto de fato seria direcionado.

Obras como as de Nassau e Kingsley eram no entanto muito criticadas por sua falta de precisão. Se começavam com certo consenso acerca do que seriam os fetiches, logo se punham a falar da influência do fetiche em tudo: na prece, na feitiçaria, no governo, na família, nas sociedades secretas, no canibalismo... E rapidamente percebe-se que “fetiche” nestas obras não se refere somente aos objetos-residências de espíritos, mas à religião africana em geral, a qualquer forma de força e divindade, de feitiçaria, de morte e reencarnação, mesmo quando objetos não estão diretamente envolvidos. Tudo o que envolve a visão africana do sobrenatural passa a ser chamado de fetiche, mesmo que se afirme a princípio que os fetiches são os objetos. Temos portanto uma definição mínima e uma definição ampliada de fetiche operando lado a lado nestas obras, sendo a variação entre uma e outra feita de forma pouco cuidadosa.

Este uso um tanto quanto ambíguo da noção de fetiche não era exclusividade desse gênero de literatura: antropólogos de renome como Frazer (2003) também usam o termo de maneira vaga e imprecisa. Em *O Ramo Dourado* (1ª edição de 1890) Frazer não se preocupa em conceituar o fetiche, limita-se a usar a palavra em descrições que em geral dizem respeito a populações da África ocidental, o que nos leva a intuir que ele simplesmente pega o termo emprestado de suas fontes. Essas descrições envolvem principalmente objetos de devoção e magia, aí incluídos ossos, estátuas, vasos, mas também fenômenos naturais como o mar e o vento; por vezes Frazer fala de “*fetish men*”, “*fetish houses*”, “*fetish king*” e “*fetish customs*” para referir-se a especialistas, solos sagrados, nobreza e práticas relacionadas sobretudo ao complexo mágico-religioso da região da Guiné. O exemplo de Frazer ilustra o fato de que, na literatura sobre África ocidental, o termo fetiche, ainda que tivesse como principal referente os objetos, acabava sendo aplicada na descrição de tudo remotamente relacionado ao sobrenatural. Oscilações entre as duas definições, a mais restrita e a mais abrangente, eram regra²⁰. Como bem

porém em menor grau do que havia nas obras de Bosman *et alli*.

20 Um reflexo tardio deste tipo de uso do termo fetiche aparece nas obras de estudiosos das religiões afro-brasileiras. A começar por Raimundo Nina Rodrigues (1906), que nomeia o Candomblé “animismo fetichista dos negros baianos”, operando uma junção peculiar entre conceitos, o que, segundo Goldman (2009: 16) é fruto de “dificuldades em decidir se o candomblé seria ‘fetichismo’ ou ‘animismo difuso’, ou seja, atribuição de vida a seres inanimados ou a simples escolha de certos objetos como residência material momentânea de um ser espiritual”. Mauss (1901) nota a proximidade entre as descrições de Nina Rodrigues e as de Kingsley.

Alguns autores que seguem a escola de Nina Rodrigues, como Carneiro (1978, 1981), usam o termo de forma vaga, sendo um dos casos mais claros o de Landes, que afirma que os cultos negros brasileiros são mais legitimamente chamados de fetichista do que quaisquer outros, posto que a palavra tem origem na África

afirmou o angolanista suíço Heli Chatelain:

O termo “fetiche” é empregado sem discriminação. É de uso mais freqüente no oeste que no leste da África. Na costa oeste a palavra (fetiche em francês e feitiço em português) é aplicada a tudo sobrenatural ou entendido como tal, e por extensão, a tudo conectado com isto. Portanto os espíritos (tanto humanos quanto não humanos, comumente chamados de deuses), os objetos conectados com suas cerimônias (imagens, animais, árvores e pedras consagradas, amuletos consistindo de chifres, trapos, etc) são chamados de fetiches; os humanos médiuns entre os espíritos e os homens, sejam curandeiros, adivinhos ou sacerdotes em um sentido especial (i.e., servos de um espírito particular), são conhecidos como “homens do fetiche” [*fetish-men*] (Chatelain 1894:303).

Já nesta época, portanto, especialistas clamavam por uma definição mais clara do fetiche:

Como na etnografia e filologia africana os termos *bantu* e *negro* são geralmente mal compreendidos e mal utilizados, da mesma forma na mitologia africana a palavra “fetiche” se tornou fonte de lamentável confusão, não apenas em populares livros de viagem ou em trabalhos missionários, mas também em publicações científicas. Valeria a pena para um especialista com autoridade rever a literatura relacionada ao assunto, abrindo lugar para a verdade ao remover as noções errôneas para a lata de lixo, que é o seu lugar (ibid.: 303)

Haddon tentou cumprir tal função de limpeza conceitual ao escrever uma das derradeiras obras antropológicas na qual a noção de fetiche tem centralidade (antes da ressurreição do termo, é claro). Em *Magic and Fetishism* (1906) o autor faz um esforço para unir os dois usos relativamente independentes desta idéia em seu tempo, o fetichismo dos evolucionistas e o fetiche dos africanistas. Seguindo de perto a definição de Tylor, mas também as descrições de Kingsley, Nassau e outros, Haddon assevera que o poder dos objetos de fetiche vem de espíritos que os animam, espíritos que são separáveis dos objetos, estando apenas temporariamente incorporados neles (Haddon 1906: 78). Para Haddon, apesar do freqüente mal uso da palavra fetiche, empregado para falar de tudo que fosse conectado à religião na África (onde tudo parece conectado à religião), o termo ainda teria serventia: serviria para falar dos objetos que eram, nas religiões primitivas, mas sobretudo na África, os elos tangíveis entre os seres humanos e os poderes sobrenaturais, as forças místicas intangíveis que seriam o verdadeiro foco destes cultos. A partir daí, o autor volta em temas recorrentes no discurso sobre o fetiche, como a forma através da qual os fetiches são encontrados ou os espíritos são atraídos para eles; a antropomorfização – os objetos seriam dotados de características humanas como vontade e personalidade, afetados por paixões humanas, pelo ódio, amor, benevolência; e o baixo grau de consciência e civilização daqueles que se valem deste tipo de prática religiosa, uma vez que ela envolve a personificação e

ocidental (de onde vieram os antecedentes escravos dos que praticam esses cultos) e etimologia portuguesa (que é a língua falada pelos praticantes). Landes (1940) usa termos como “*fetish people*” (adeptos), “*fetish ritual*” (festas e seções), “*fetish temples*” (terreiros e casas-de-santo), “*fetish mothers*” (mães-de-santo), mas não usa a palavra Candomblé em momento algum, e tampouco usa “fetiche”, pura e simplesmente, para se referir aos *otá*, as pedras nas quais se fixa a força (*axé*) dos deuses (*orixás*). O uso da palavra fetiche por Landes aqui, portanto, coincide apenas da definição ampla de Nassau e Kinglsey, e não com a definição restrita, um uso um tanto quanto singular e tardio, de modo que é difícil até mesmo encaixá-la no período de sobrevivência do conceito de fetiche (c.f. *infra*).

objetificação de um poder que não é compreendido.

Mas a tentativa de Haddon de renovar o conceito de fetiche, tornando-o mais preciso, não foi bem sucedida. As críticas crescentes à noção vão tomando força na mesma medida em que diminui o número de defensores da categoria enquanto estágio inicial da evolução religiosa humana. Um dos principais opositores deste conceito, ainda durante a década de 1880, fora Max Müller, que, apoiado em estudos das religiões da Índia afirmava que a religiosidade deriva da percepção do infinito, de modo que o fetichismo seria no máximo uma corrupção. A partir desta posição ainda mais idealista que a de Tylor, e portanto a quilômetros de distância dos selvagens de De Brosses que não se preocupavam com a perfeição, com a ordem do mundo, apenas com a matéria, Müller asseverava que a idéia do fetichismo como religião do material foi um engano dos portugueses católicos, eles próprios ainda demasiado materialistas, pois pouco civilizados e apegados a objetos. Daí sua repulsa à teoria do fetichismo, baixa como a materialidade do próprio fetiche. Outro pensador que se opõe à idéia de fetichismo é Robertson-Smith, que em seus cursos coletados em *The Religion of the Semites* (1889) aborda a adoração de pedras, sublinhando que sua inferioridade à adoração de imagens não é algo evidente, já que o que as pedras indicam são a presença da divindade. Sua colocação é interessante pela valorização da idéia de presença, relativamente pouco discutida à época, mas quanto ao termo fetiche especificamente, este autor o rejeita por ser “um termo meramente popular, que não carrega qualquer idéia precisa, e apenas vagamente deve significar algo muito selvagem e desprezível” (Robertson-Smith 1972: 209).

Posições como esta se multiplicariam de tal forma que, já em 1905 (portanto antes da obra de Haddon), o especialista em religião comparada L. H. Jordan declarava a escola que defendia o fetichismo como religião primordial da humanidade praticamente extinta (Masuzawa 2000: 242). Mas aquele que ficou conhecido como o golpe fatal à noção veio em 1908 sob pena de Marcel Mauss, que argumenta enfaticamente:

Quando for escrita a história da ciência das religiões e da etnografia, será surpreendente o papel indevido e fortuito que uma noção do gênero dessa de fetiche representou nos trabalhos teóricos e descritivos. Ela corresponde somente a um imenso mal-entendido entre duas civilizações, a africana e a européia; ela não tem outro fundamento além de uma obediência cega à convenção colonial, às línguas francas faladas pelos europeus na costa ocidental [da África] (Mauss 1995: 244-245)

Para Mauss, a noção de fetiche deve “desaparecer definitivamente da ciência e ser substituída pela de *mana*”, ou por uma comparável a ela retirada da própria África, como a de *nkiosi* (idem: 244-246)²¹. O peso da crítica maussiana (a qual fizeram coro outros sociólogos da

21 *Nkiosi* ou *Nkisi* é o nome dado a uma classe de objetos mágico-religiosos dos BaKongo, geralmente traduzidos

escola francesa, como Hertz) vem do fato de que ela ultrapassa a simples repetição do argumento de que o termo possuía uma aplicação muito ampla e pouco criteriosa, de que ele servia para falar de tudo que fosse relacionado à religião africana. Afinal de contas, este tipo de crítica parece clamar mais por uma revisão ou purificação – como clamara Chatelain e tentara efetivar Haddon – do que por uma absoluta condenação do termo. Mauss, nas rápidas linhas que dedica a tal ataque, une ao argumento revisionista uma crítica no tom da de Müller, que busca uma base mais universalista na religião, apenas colocando no lugar da “idéia de infinito” que fundamenta a tese mülleriana, um sociologismo que vê o código social da magia e da religião como fundamentado numa idéia abstrata de força mística que teria suas origens no laço social, ou seja, no *mana*.

O mais importante é que foram estas palavras de Mauss que entram para a história como tendo sido as primeiras a explicitar com clareza a tese de que a noção de fetiche seria fruto de um mal-entendido estabelecido na situação colonial, sobretudo por mercadores, administradores e missionários que teriam pouco interesse em compreender o pensamento africano com profundidade. Com Mauss, a noção de fetiche passa a ser entendida como preconceito e ignorância colonialista, como má tradução – seria melhor usar um termo nativo como *nkisi*, ele diz – algo que viria a ser o principal argumento contra o uso da palavra fetiche. Isto vem ligado de certa maneira ao fato de que a explicação maussiana, ainda que marcada pelo evolucionismo em alguns momentos, dispensa e muitas vezes ataca o recurso à formulação que diz que o espírito humano se desenvolveria a partir de fases estereotipadas que devem ser deduzidas pelo antropólogo. Abrindo mão de uma explicação cuja causalidade é histórico-evolutiva em prol de uma cuja causalidade é sociológica, Mauss não precisa usar noções como fetichismo (tampouco totemismo etc) para tipificar religiões primitivas, descartando assim tanto a noção de fetichismo quanto a de fetiche, que passam a ser vistas como etnocêntricas e pouco científicas. Esse imenso mal-entendido que seria o fetichismo estaria marcado sobretudo pela idéia de que os povos não-civilizados adoram ou adoraram a matéria bruta, vivem num mundo sem transcendência, sem infinito, sem universal, sem Deus... Enfim, meramente material.

Duas ironias são dignas de nota nessa fase da história do fetichismo que compreende a emergência e institucionalização da antropologia científica. A primeira é o fato de que o período de auge do conceito é de certa maneira indistinto do de sua decadência. De acordo com Masuzawa, a fase em que o termo mais foi usado foi também aquela em que seus defensores foram menos veementes e bem-sucedidos. Entre 1870 e 1908 (porém com alguma sombra perdurando até a década de 1930) a teoria materialista do materialismo fetichista esteve como

por fetiche. Tais objetos, veremos, foram estudados na segunda metade do séc. XX por MacGaffey.

nunca em voga, dominando o debate sobre a origem das religiões, porém sua credibilidade foi cada vez mais posta em cheque por teorias concorrentes de sabor idealista e sociologista. A segunda ironia do momento de apogeu e declínio do fetichismo foi o fato de autores que dedicaram poucas linhas ao tema terem cristalizado tanto a definição quanto a crítica mais próximas de serem canônicas para o conceito. A definição de Tylor de fetichismo enquanto doutrina dos espíritos agindo encorporados em certos objetos materiais é o que poderíamos chamar de uma definição mínima, em sua época – ainda que não unânime – da idéia de fetichismo; já a visão de Mauss do fetiche como mal-entendido colonial é o maior e mais presente até hoje argumento “anti-fetiche”. Será nos termos vagamente definidos por esses dois autores que a ressurreição da idéia se dará, por um lado reativando-a para pensar a relação entre espírito e suporte material nas ontologias africanas, e por outro utilizando-a para pensar na relação que o pensamento moderno trava com a diferença religiosa.

1.5. Sobrevida: Século XX

A definição de Tylor para o fetichismo religioso de certa maneira tornou-se canônica quase simultaneamente ao declínio do prestígio da noção. Quando começa a dar sinais que se cristalizaria, o conceito é abandonado. Os principais argumentos contra o uso do conceito que levaram à sua derrocada eram o de que sua aplicação seria demasiado genérica e o de que sua origem estaria ligada a um mal-entendido colonial – o fetiche seria marcadamente impreciso e preconceituoso. Segundo MacGaffey (1977), o abandono da noção tyloriana se deu mais por um certo embaraço em usar um termo que denota incapacidade nos povos ditos primitivos (sobretudo africanos) de perceberem o mundo corretamente do que pela inadequação do termo ao fenômeno do uso de amuletos, estátuas e objetos similares por povos da África ocidental.

No início do século XX, quando a antropologia acadêmica se institucionaliza de vez nos grandes centros, assistimos à derrocada do evolucionismo, impulsionada por um lado pela proposta boasiana de substituição da macro-história universal humana pelas micro-histórias de cada cultura (que passa a ser um importante conceito não-hierarquizante para pensar os agrupamentos humanos); e por outro pelas escolas francesa e inglesa, que propunham análises sincrônicas baseadas em uma causalidade que emergiria da própria sociedade, não mais de leis gerais de desenvolvimento da humanidade. Neste quadro, a idéia de fetichismo enquanto um estágio rudimentar da evolução religiosa e do pensamento perde qualquer força explicativa que nela ainda resistia, tornando-se estéril dentro dos novos paradigmas que se consolidam. Some-se

a isto a popularização das versões marxista e freudiana do fetiche, que tornam ainda mais confuso o uso da expressão – já tão emaranhada de significados – e temos diante de nós desenhada a situação que fez o conceito de fetiche cair em desuso.

Se um conceito que já teve considerável importância deixa de ser usado, entretanto, torna-se necessária certa acomodação de significados e significantes, isto é, torna-se preciso que se use diferente(s) conceito(s) para referir-se àquilo que fetiche e fetichismo se referiam. MacGaffey (1977) e Tobia-Chadeisson (2000: 199-200) afirmam que em muitas obras do início do séc. XX a noção de fetichismo acaba sendo subsumida pelas idéias mais amplas de magia (que aliás, no português, é quase sinônimo de feitiço) ou religião (freqüentemente usando-se a idéia de animismo, como forma específica de religião “primitiva”). O que demonstra, para começar, que o termo carrega uma ambigüidade que problematiza divisões rígidas entre magia e religião. Se a dicotomia for colocada nos termos clássicos propostos por Frazer e Durkheim – isto é, religião sendo pública e proporcionando coesão social, e magia sendo individual e funcionando como uma proto ou pseudo-ciência usada para manipular o mundo e atingir fins materiais – então o fetichismo está exatamente no meio: basta lembrar que quase todos os viajantes sublinharam a pluralidade dos fetiches, dos diminutos, pessoais, aos colossais, pertencentes a grandes grupos ou mesmo a nações; que muitos viram neles meios que os africanos se valiam para atingir fins mesquinhos, mas que Bosman e De Brosses viam neles o fundamento da tênue ordem social africana, e que para Comte o germe da ciência e da especulação já estava no fetichismo. Augé (1996: 92) sublinha a possibilidade de manipulação dos deuses em grande parte das religiões africanas as aproxima da magia, porém os limites desta manipulação são dados de tal forma que ela não opera no registro quase instrumental que em geral se atribui às práticas mágicas. Creio que uma divisão rígida se mostra pouco apta a pensar os fenômenos que foram chamados de fetiches, e o fato de que alguns autores passam a referir-se a eles como “mágicos”, outros como “religiosos”, e outros ainda como “mágico-religiosos” só faz confirmar os problemas contidos nesta dicotomia.

Trocar fetichismo por termos abrangentes como religião, magia ou animismo, entretanto, só resolve parte do problema; só o uso mais genérico da noção, aquele que denominava fetichismo o todo da religião africana ou primitiva é contemplado pelos novos velhos termos. De outro lado, os objetos equivalentes aos que foram chamados de feitiços, e depois de fetiches, pelos primeiros viajantes portugueses, aqueles objetos vistos por muitos como centrais na vida religiosa de diversas populações africanas, continuam sendo dignos de interesse de antropólogos africanistas. Surge então, para estes autores, a dúvida sobre como referir-se a tais objetos. É

verdade que poder-se-ia ter simplesmente passado a falar “objetos mágicos”, “objetos religiosos”, ou “objetos mágicos-religiosos”, implicando assim que tais objetos seriam apenas um aspecto dentro da ampla cosmologia de certos povos, que não necessitariam ser destacados por um termo especial. Mas tais formas parecem não ter sido muito comuns. Sendo já unânime a idéia de que para os africanos há um espírito ou força sobrenatural que anima os objetos em questão, uma opção popular entre os africanistas britânicos foi substituir fetiche por “altar” [*shrine*], e/ou, no caso daqueles de tamanho diminuto, por “encantamento” [*charm*] ou “amuleto”, palavras menos carregadas semanticamente. Jonckers (1993: 65-66) lembra que, ao invés da noção de altar, alguns etnólogos franceses no último século cunharam conceitos que almejavam neutralidade para tratar destes objetos, como “pedras de espírito”, “coisas-deus”, “deuses-objeto”, “objeto mediador”, “objeto forte” ou “objeto milagroso”, nenhum deles tendo se difundido muito, e a maioria usando a noção de objeto, que segundo a autora é inexistente nas línguas africanas. Albert de Surgy (1994: 10) sublinha que o uso da palavra altar – e desses outros termos, poderíamos acrescentar – pelos etnólogos africanistas se deu na melhor das intenções, a fim de respeitar as religiões negras, porém isto de certa maneira dissimula a importância de certos objetos quase-divinos, dotados de eficiência e testemunhas de uma potência divina sagrada, porém que não são necessariamente portadores de espíritos personalizados, como a idéia de altar implica.

Alguns autores, entretanto, insistiram em usar o termo fetiche em seus trabalhos, por não acharem um substituto melhor para ele. O alcance do termo passa a ser muito menor do que fora nas obras de Tylor, Haddon e outros, é claro, passa a contemplar apenas uma classe de objetos mágico-religiosos existentes na África ocidental.

É a posição de Rattray, que, em seu estudo de 1927 sobre os Ashanti escolhe, dentre os vários objetos mágico-religiosos usados por esta população, uma categoria específica, a dos chamados *suman* nas línguas akan, para traduzir por fetiche. Rattray não segue a definição de Tylor, pois a considera muito geral. Para o autor, se fôssemos seguir a definição tyloriana, deveríamos contar como fetiche uma série de objetos que os africanos jamais chamariam de *suman* (1969: 10). Especificamente, os *suman* ou fetiches, apesar de terem sido considerados característica distintiva das religiões da África ocidental, para a qual deram o nome, não são centrais na vida religiosa Ashanti. São apenas encantamentos pessoais, pouco poderosos, cuja força vem de espíritos menores.

Um fetiche (*suman*) é um objeto que é a habitação potencial de um espírito ou de espíritos de status inferior, geralmente pertencentes ao reino natural [mas por vezes também de mortos ou espíritos das florestas]; esse objeto é também fortemente associado com o controle de poderes de magia negra ou maléfica para fins pessoais, mas não necessariamente para ajudar o proprietário a

fazer o mal, já que é usado tanto para fins defensivos quanto ofensivos (ibid.: 23).

Outros objetos que poderiam ser chamados de fetiches pelo observador, por também serem animados por espíritos não se encaixam na categoria ashanti de *suman*: altares de deuses, ossos de reis mortos e até mesmo os chamados *obosom*, dificilmente distinguíveis dos *suman* nunca são referidos por este nome. *Obosom* teriam seu poder derivado diretamente de Nyame, o deus criador, em geral pertenceriam a famílias, clãs, ou mesmo à “nação”; ao contrário dos *suman*, cujo proprietário costuma ser uma pessoa apenas. Menos importantes, os *suman* seriam tratados mais como coisas, ao passo que os *obosom* são tratados mais como pessoas, ou mesmo como deuses. *Suman* podem até mesmo fazer parte, junto com outros materiais, de um grande *obosom*.

“Qual a diferença entre um *obosom* e um *suman*?”, o finado Kojo Wisirika, um Ashanti muito distinto me disse uma vez “*obosom* e *suman* são como o canhão do branco e suas armas menores. Ele não pode levar o canhão para qualquer lugar”. De novo: “O poder do *suman* não vem dos *obosom* (os deuses), mas dos *mmoatia* (fadas) e dos *sunsum* (espíritos) das plantas e árvores” (ibid.: 22).

As diferenças na escala de poder e de origem entre diversos objetos dotados de força sobrenatural entre os Ashanti ainda é complexificada pela existência de outros objetos, como os *Dame*, que podem ser considerados intermediários entre *suman* e *obosom* (ibid.: 178). Como nos demonstram as obras de De Surgy (1994) e MacGaffey (1977, 1988; MacGaffey & Simon 1995), não é incomum entre as populações da África ocidental configurações similares, com vários tipos de objetos animados por vários tipos de espíritos e forças sobrenaturais, graduados por suas diferentes potências, por vezes um fazendo parte do outro. No caso específico do estudo de Rattray sobre os Ashanti, o autor elegeu, do espectro de objetos com características sobrenaturais que deveriam ser chamados de fetiches seguindo a definição tyloriana, apenas os objetos chamados de *suman* na classificação nativa para nomear de fetiche. Provavelmente não foi casual que a escolha recaísse sobre os objetos de menor importância, os mais simples, a forma mais tosca de experiência sobrenatural ashanti. Ainda que não sejam pura matéria bruta, pois animados por espíritos, os fetiches seguem sendo, na definição de Rattray, baixos, simplórios.

Para além da continuidade implícita de certo uso depreciativo do termo fetiche, percebemos que a posição do autor é a de que o conceito antropológico de fetiche deve necessariamente coincidir com uma única categoria nativa, um único termo, aqui *suman*. A escolha de Rattray nesse sentido se aproxima da posição de outros teóricos que, ao invés de continuar usando a palavra fetiche, cunhar outros conceitos ou ainda usar termos mais neutros como altar ou encantamento para falar dos objetos dotados de potência espiritual, defenderam o uso de termos nativos, mais ou menos como Mauss havia feito ao propor a substituição de

fetiche por *nkisi*²². Tal posição sublinha a importância de chamar os objetos de cada população por seu nome em uma etnografia, o que faz com que a descrição das especificidades de cada agenciamento religioso seja mais precisa. Mas ao mesmo tempo ela elimina a possibilidade do uso de uma noção mais ampla que poderia ser aplicada para englobar os objetos que os BaKongo chamam de *minkisi*, os que os Ewe chamam de *bo* ou *vodu*, os que os Ashanti chamam de *suman* e *obosom*, além de muitos outros. Se o conceito de fetiche não pode englobar ao mesmo tempo *suman* e *obosom*, ele dificilmente poderia englobar quaisquer outros objetos de outros povos, e funcionaria simplesmente como uma substituição de um termo nativo, sem qualquer acréscimo semântico, o que seria quase o mesmo que continuar usando a palavra *suman*. Ele deixa portanto de ser um conceito com teor explicativo e passa a ter função apenas descritiva.

Esse tipo de posição que caracteriza o que pode ser chamado de um período de *sobrevida* do conceito de fetiche, no qual vemos autores preocupados com a descrição dos sistemas religiosos dos povos que estudam de forma mais ampla, sempre condenando o estudo fragmentado de um ou outro aspecto destacado de seu todo. Usam porém a idéia de fetiche sem propor nenhuma reflexão sobre ela, apenas como uma palavra para referir objetos mágico-religiosos das populações da África, sem se deter sobre os problemas observados pelos críticos deste conceito e sem propor uma conceituação mais geral, seja uma válida apenas para uma região etnográfica ou uma potencialmente mais genérica. Rattray foi um dos que pensou mais detidamente sobre o conceito, nesta fase de *sobrevida*, outros autores simplesmente passam por ela ignorando os problemas de seu uso.

É o caso, por exemplo, de Hottot (1956), que chama de fetiches uma classe de objetos observado por ele entre os Teke do Congo francês. Diferente de outros amuletos e encantamentos, que para Hottot seriam “meramente mágicos”, os fetiches ou *butti* seriam estátuas que compartilham características em comum com os próprios Teke, como as escarificações na pele *nabina* e os penteados *murani*. Mas os *butti* não são apenas simples estátuas, para estas é reservado o nome de *tege*: um *butti* é um *tege* dotado de poderes místicos através de rituais – análogos aos ritos iniciáticos feitos com crianças – performados por especialistas (*nga*) que dizem palavras mágicas, aplicam certos materiais poderosos, e sobretudo depositam um “remédio” na cavidade abdominal destes objetos: a substância mágica *bonga*. Esta substância é a essência dos mortos, de forma que os espíritos ancestrais participam diretamente destes objetos, de certa forma *são* os objetos. Seria esta, para Hottot, a principal característica

22 Mauss não se aprofunda neste ponto, mas suponho que sua proposta seja ligeiramente diferente: para ele, o ideal seria usar uma palavra nativa como *nkisi* para substituir o termo fetiche enquanto conceito genérico para tratar de objetos animados por espíritos, de onde quer que venham, de forma similar ao uso que dá ao conceito de *mana*.

que distingue os fetiches teke, que são usados para uma infinidade de objetivos: para curar ou provocar doenças como a malária, para proteger seu proprietário de feiticeiros ou punir os inimigos etc.

Um uso similar da categoria aparece em um texto de Forde acerca dos Yakö da Nigéria:

Um fetiche consiste em um ou mais objetos para o qual personalidade e poder sobrenaturais são atribuídos. O espírito assim associado com um fetiche não é um deus distante nem um ancestral humano ainda consciente, mas um poder residente vagamente personalizado que, acredita-se, pode ser influenciado por oferendas oportunas (Forde 1958: 9)

Seguindo esta definição, haveriam entre os Yakö duas classes de fetiches: *yose* (pl. *ase*) e *edet* (pl. *ndet*). Os *ase*, mais proeminentes em cerimônias da tribo seriam coleções de objetos variados, colocados em uma pequena casa e cuidados por um sacerdote do matriclã ao qual cada *yose* pertence. Eles seriam vistos como seres benevolentes, que dão bençãos e garantem o bem-estar natural e social, dando fertilidade, proteção contra incêndios, destruindo feiticeiros etc. Já os fetiches *ndet*, seriam aqueles de ação punitiva, que performam sanções negativas àqueles que ameaçam fisicamente ou sobrenaturalmente a ordem social. *Ndet* podem pertencer a sociedades secretas, ao espírito da tribo, a patrículas, ou, no caso dos menores, a indivíduos, que podem ou não cobrar pelo uso de seu *edet* em benefício de outros (seja para curar males como a impotência sexual, a loucura, ou a disenteria, para atacar ladrões, para fazer feitiços contra outros, ou para outros fins).

O derradeiro exemplo vem da tentativa de Jedrej de compreender o nexos existente entre fenômenos aparentemente distintos que no entanto são classificados pela mesma categoria nativa pelos Sewa Hende de Serra Leoa. *Hale* se refere a três agenciamentos: remédios [*medicines*] usados para curar doenças (sejam fórmulas nativas ou adquiridos de clínicas do governo); sociedades secretas dentro das quais os Sewa Hende atravessam seus ritos de passagem que os levam de uma fase da vida a outra; e objetos compostos de diversas substâncias que em geral servem para resolver disputas entre litigantes ou para punir ladrões e outros malfeitores. Estes últimos podem ser chamados, segundo o autor, de fetiches (Jedrej, 1976: 248). Em suma, para Jedrej *hale* é tudo aquilo que é fonte de poder sobrenatural por ser mediador entre dualismos – seja entre tribo e floresta, criança e adulto, homem e mulher, agressor e vítima, ou outro. Fetiches então seriam os *hale* que “podem ser descritos como objetos impregnados de força sobrenatural” (ibid.: 247).

Esses quatro exemplos, retirados de textos escritos entre 1927 e 1976, ilustram a persistente polissemia do termo fetiche, ainda que usado de forma restrita a objetos mágico-religiosos africanos. Cada um dos autores que acabamos de apresentar resolve de maneira distinta o problema da abrangência do conceito: para Rattray, fetiche deve se limitar a traduzir

apenas um termo nativo que indica uma classe específica de objetos animados por uma classe específica de espíritos, os *suman*, deixando de lado outros objetos impregnados de forças sobrenaturais; para Hottot, fetiche também se resume a traduzir um termo nativo, *butti*, porém este parece ser a única classe de objetos sobrenaturais que interessam em sua descrição; no texto de Forde, duas categorias nativas distintas são incluídas no mesmo conceito de fetiche, os *ase* e os *ndet*; já no caso de Jedrej, o termo fetiche abrangeria apenas um terço dos fenômenos denominados pelo termo *hale*. O tipo de espírito que nas cosmologias nativas anima cada um destes objetos varia bastante: forças místicas pouco personalizadas, espíritos de plantas, locais ou animais, almas de ancestrais, deuses. A função de cada um deles também varia, em geral gravitando em torno das idéias nem sempre totalmente distintas de divinação, proteção, cura, ataque, punição e julgamento, sendo algumas mais presentes que outras em cada caso e sendo todas próximas a funções que em geral se atribui à magia e/ou à religião. Logo, em termos gerais, há pouca diferença entre uso do conceito de fetiche pela etnologia africana neste período de sobrevida – no qual houve pouca ou nenhuma reflexão aprofundada sobre o termo – e a definição tyloriana com a qual começamos esta seção, e mesmo entre estas e a definição mínima de fetiche nas obras de Nassau e Kingsley. Exceto talvez pelo fato de que agora o uso do termo se limitava a um punhado de textos que versavam sobre África ocidental; já não havia muitas pretensões de que ele fosse generalizável²³.

Durante grande parte do séc. XX o conceito de fetiche teve uso bastante restrito na antropologia. Fora dela, seguiu sendo um termo usado com bastante frequência na África, por nativos e estrangeiros, para se referir às religiões ditas tradicionais em oposição às grandes religiões mundiais, o cristianismo e o islamismo, cada vez mais presentes no continente. Já alguns objetos chamados de fetiche começaram a ganhar atenção de um grupo diferente: os artistas. No início do século, as vanguardas européias passam a reconhecer que há algo a

23 Havia, é verdade, exceções, como por exemplo a tentativa de Benedict de desenvolver a partir da teoria do animismo de Tylor. Para ela, há uma diferença fundamental que atravessa todas as técnicas religiosas, aquela entre animismo e animatismo, isto é, entre poderes sobrenaturais pessoais e impessoais: amuletos seriam objetos movidos por forças animatistas, isto é, forças sem personalidade, como o *mana*, mais próximas da idéia clássica de magia; já fetiches, característica marcante das religiões da África ocidental, seriam movidos por forças pessoais, animistas, com as quais se conversa, para as quais se dá presente etc. Para ela, o maior exemplo de fetiche são os “bolsas de remédios” [*medicine bundles*] e outros os objetos materiais africanos tratados como pessoas (1938: 645-646). Benedict parte da teoria tyloriana do animismo e não apenas a desdobra em duas partes, animismo e animatismo, refletindo dois lados da experiência religiosa humana – aquela que lida com pessoas e aquela que lida com coisa – mas também desprende esta teoria de explicações evolucionistas, posto que, para ela, nem animismo nem animatismo parecem ser derivados um do outro. Este ponto de vista sobre a religião coloca nuances na teoria idealista de Tylor e é capaz de encaixar muitos agenciamentos que consideraríamos magia dentro do conceito mais amplo de religião. O fetiche teria um papel ainda mais limitado neste quadro. Entretanto, a proposição de Benedict parece não ter alcançado muito sucesso, e sua conceituação de fetiche não teve grande impacto na disciplina. Voltaremos a ela rapidamente na seção 3.5.

aprender com a “arte” africana (Tobia-Chadeisson 2000: 187). Artistas como Matisse, Gauguin e Picasso afirmaram que muitas das inovações por eles introduzidas nas artes plásticas sofreram grande influência das formas africanas de expressão visual, marcadamente máscaras e esculturas. É verdade que o “primitivismo” defendido por esses e outros artistas tinha uma visão da arte africana (e de outros povos) um tanto quanto romântica e calcada no evolucionismo, enxergando nelas uma espécie de espelho da essência elementar da alma humana, marcada pela expressão ritual do inconsciente, do desejo e da libido que ultrapassava os limites do naturalismo. Uma posição que soa hoje como um misto de psicanálise e Rousseau, mas que teve como consequência a valorização de fazeres e técnicas até então tratadas com grande desdém. Esse tipo de interesse nos objetos africanos altera o destino de muitos deles, que antes eram queimados por missionários e iconoclastas, e agora passam a ser comercializados e expostos em museus europeus. Leiris narra em seu diário a Missão Etnográfica e Lingüística Dacar-Djibuti, comandada por Griaule, que entre 1931 e 1933 atravessou a África e entre outros objetivos dedicou-se a recolher – muitas vezes através de furtos – centenas de objetos para o Musée de L'Homme, em Paris (2007: 137 e *passim*). Os objetos religiosos descritos por Leiris como fetiches passam então a ser estudados não apenas por antropólogos, mas também por historiadores e teóricos da arte (c.f. Volavkova 1972, 1974; Bassani 1974). Cresce o número de colecionadores desses objetos, e, com eles, a quantidade de objetos produzidos por africanos visando o mercado europeu, em geral desvinculados de suas potencialidades religiosas e rituais – deixa-se de ungi-los com ingredientes místicos, de prestar sacrifícios a eles, se mantêm apenas um dos momentos da construção destes objetos. É claro que ganham muito mais atenção, nesse meio, fetiches com características que agradam olhos europeus: figuras e máscaras talhadas são mais populares nas galerias do que chifres ou sacos de tecido entupidos de ervas e sangue sacrificial. De certa maneira, passa-se a separar, cada vez mais, objetos de “arte” africana de objetos religiosos africanos; o interesse pelo lado estético dos objetos aumenta, enquanto a noção de fetiche segue – apesar de seu uso ainda comum fora da academia – sendo vista como pouco proveitosa nos meios antropológicos para descrever o lado religioso deles, ainda que nenhum outro conceito seja capaz de substituí-lo satisfatoriamente.

Pool (1990), um dos poucos autores que se detiveram sobre o período de sobrevida, aponta para uma segmentação importante que de certa maneira atravessa todas as fases da história que traçamos aqui: aquela entre fetiche e fetichismo. Esta segmentação tem sua origem em De Brosses, que propôs o fetichismo enquanto um tipo de doutrina religiosa. Podemos dizer que há, de um lado, os “teóricos do fetichismo”, preocupados com a religião humana em geral,

em cujas obras o fetichismo é um fenômeno religioso autônomo, um tipo de crença, uma fase da evolução religiosa da humanidade; de outro, há os “teóricos do fetiche”, os teoristas, etnógrafos e viajantes preocupados com as religiões africanas e particularmente com os objetos cuja especificidade não pode ser facilmente subsumida por termos como altar, ídolo, amuleto, magia etc. Essas duas vias atravessam a história do fetiche, ora se fundindo ou confundindo, ora se diferenciando mais claramente, mas raramente se separam de forma completa, posto que freqüentemente as duas preocupações (com religião em geral e com objetos das religiões africanas) estão juntas, e posto que teóricos de cada lado a todo tempo influenciam os desenvolvimentos do outro. Mesmo assim, faz sentido neste momento separar fetichismo de fetiche, posto que as abordagens especialmente marcadas pelo primeiro conceito foram os principais alvos das críticas que acabam, porém, levando consigo o segundo em sua submersão. O que chamo de sobrevida é o período no qual as abordagens do tema do *fetiche* africano entram numa fase na qual esta noção é mal-vista em sua variante antropológica, porém não havendo substituto satisfatório para ela, alguns autores seguem usando-a, sem explicitar muita reflexão sobre ela.

É interessante notar que é esta fase de decadência do conceito de fetichismo e sobrevida do de fetiche que traz à tona com mais nitidez o problema da tradução pelo qual passamos na introdução. A multiplicidade de sentidos que se agrega às noções de fetiche e fetichismo durante os anos faz com que, no momento de seu abandono, eles se desloquem para diferentes significantes, o que de certa maneira altera, neste movimento, os próprios significados. Os vastos conceitos de religião e magia ou de animismo possuem implicações específicas, quando são usados para substituir a idéia de fetichismo. Religião, por exemplo, aproxima as práticas africanas de instituições, práticas e da fé de outros lugares do mundo, incluindo aí aqueles de “grandes civilizações”, como o cristianismo, o islamismo e o budismo, porém no mesmo movimento contrapõe, enquanto sistema de crenças, tudo que é colocado sob esse conceito a um sistema não-religioso, o científico. Já magia traz consigo conotações que ligam a práticas mais pessoais, individualistas, instrumentalistas, um tipo de saber que busca agir sobre o mundo usando técnicas “extra-físicas”. Animismo, finalmente, enfatiza a proeminência do espírito sobre a matéria, do representado sobre o representante, quase invertendo certas conceituações de fetichismo. Já a substituição (ou não) do termo fetiche coloca em jogo o problema da especificidade de determinados objetos para os quais parece não haver em nosso vocabulário palavra que deixe de achatar as complexidades que colocam nas relações entre espírito, matéria, divindade, praticante, sacerdote – justamente o que os torna interessantes. Ao mesmo tempo,

aparece o problema da abrangência do conceito, de saber se é desejável que uma classe de objetos englobe aquilo que as populações nativas vêem como mais (ou menos) do que uma classe de objetos; de saber se aquilo que foi definido como fetiche pode ser ou não estendido para pensar objetos em outras áreas etnográficas; de saber se a existência do conceito de fato nos ajuda a pensar sobre estes objetos.

As soluções dadas pelos teóricos que pensaram o fetiche e o fetichismo de 1970 para cá serão abordadas após um breve interlúdio, no qual trataremos da transformação que a idéia de fetichismo atravessa nas obras dos dois pensadores mais influentes no séc. XX: Karl Marx e Sigmund Freud.

2. Interlúdio: Outros Fetichismos, que não os dos Outros

A religião é apenas um sol fictício que se desloca em torno do homem enquanto este não se move em torno de si mesmo. Assim, superada a crença no que está além da verdade, a missão da história consiste em averiguar a verdade daquilo que nos circunda. E, como primeiro objetivo, uma vez que se desmascarou a forma de santidade da auto-alienação humana, a missão da filosofia, que está à serviço da história, consiste no desmascaramento da auto-alienação em suas formas não santificadas. Com isto, a crítica do céu se converte na crítica da terra, a crítica da religião na crítica do direito, a crítica da teologia na crítica da Política.

Karl Marx - Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel

À primeira vista, pode parecer estranho que Marx tenha nomeado de *fetichismo da mercadoria* o fenômeno por ele observado no processo econômico capitalista que faz com que objetos pareçam ter vida própria, obscurecendo as relações sociais de trabalho e dominação que possibilitam sua produção. Outrossim, parece bizarro o uso da noção de *fetichismo sexual* pelos saberes *psi* que tratam da sexualidade desviante (a princípio por Binet e depois com mais alcance por Freud) para dar conta da monomania sexual, o desejo erótico exacerbado por algo que aparentemente não seria primariamente sexual, como couro, pés, etc. Mais excêntrico é pensar que esses usos tortuosamente derivados do fetichismo religioso tenham alcançado tamanha influência, tanto no discurso informal quanto nas ciências humanas, chegando a ofuscar a origem proto-etnológica da idéia de fetiche, ignorada por muitos. Uma breve reflexão sobre as transformações que originaram os novos conceitos de fetichismo nos permitirão notar os encadeamentos por detrás dos aparentes mistérios. Digo breve porque não me aprofundarei demasiado sobre estes usos, que geraram inumeráveis páginas de discussão minuciosa nos campos marxista e psicanalítico. Basta, aqui, traçar o contorno destas transformações e notar seus efeitos sobre a antropologia e o conceito de fetichismo religioso, que não são sem importância.

A primeira inferência que podemos fazer é que a adoção da idéia de fetichismo por autores cujo foco não passa pelas religiões africanas ou ditas primitivas atesta a imensa popularidade do conceito durante o séc. XIX. A centralidade da palavra nas discussões das nascentes ciências humanas fez com que os fundadores de duas das mais influentes escolas de pensamento que marcaram o século passado elaborassem novos conceitos de fetichismo a partir de metáforas entre o mundo religioso (mais especificamente a ilusão religiosa) e, respectivamente, a economia capitalista e a vida sexual. Mas a popularidade ainda não nos ajuda a compreender como estes autores agregam novos significados ao termo, ao retirá-lo de seu contexto original e usá-lo para pensar outros tipos de objetos, ou outros tipos de relações humanas com a matéria.

2.1. O Fetichismo da Mercadoria em Karl Marx

Bastante esclarecedor é o trecho abaixo: o primeiro registro da palavra fetichismo num texto publicado por Marx²⁴.

O fetichismo está tão longe de elevar o homem acima de seus desejos sensórios que, pelo contrário, é a “*religião do desejo sensório*”. A fantasia que emerge do desejo engana o adorador de fetiches, fazendo-o acreditar que o “objeto inanimado” vai abandonar seu caráter natural a fim de aceder a seus desejos. Por isto o desejo bruto do adorador de fetiches *esmaga* o fetiche quando ele deixa de ser seu servo obediente (Marx 1842).

Aqui Marx não se refere ainda ao fetichismo da mercadoria, mas ao fetichismo religioso, de modo que podemos observar seu ponto de vista acerca deste conceito em voga na época: tratar-se-ia de uma religião na qual os deuses são objetos inanimados que estão sob o poder dos homens guiados pelo desejo bruto e material (pelo *desejo sensório*). Acima de tudo, a religião fetichista para o jovem Marx é uma *fantasia* que *engana* o crente que se entrega a seus *desejos sensórios*. É esta a visão negativa do fetichismo religioso – claramente influenciada pela extrema negatividade vista no fetichismo por Hegel – a partir da qual Marx construirá metáforas para pensar a economia, especialmente a capitalista.

Já nos *Manuscritos Econômicos e Filosóficos de 1844*, o autor esboça um pensamento analógico entre religião e economia. Argumenta que aqueles que defendem que a propriedade privada é uma substância objetiva oposta ao homem seriam como fetichistas, como católicos, quando não percebem que o trabalho humano é a essência interna e subjetiva da riqueza que cria toda a propriedade, que assim não pode ser completamente externa ao homem, de quem deriva. Seriam como fetichistas e católicos por reificar a propriedade privada, vendo nela materialidade objetiva, ignorando as relações sociais que a constituem e o fato de que o trabalho é sua real fonte de valor. Seriam como aqueles que colocam a matéria externa como centro da religião, deixando de lado a fé, o princípio real e interior ao homem tornado cerne da religiosidade apenas na Reforma, por Lutero. Também viveriam uma fantasia que foca a matéria em detrimento do homem; também se enganariam, vendo externalidade em algo que em realidade é interno. Entretanto, Marx já percebe as complicações dessa formulação, sublinhando que, se o trabalho humano é a essência da propriedade privada, e a propriedade privada cria a fantasia, o homem

24 O contexto é o de uma polêmica com Karl Hermes, editor do *Kölnische Zeitung*, jornal então considerado conservador e religioso, ao qual Marx, editor do periódico *Rheinische Zeitung*, se contrapunha. Marx ataca um artigo de Hermes, onde este defende a censura, o cristianismo e os limites para a pesquisa científica. Ao longo do argumento de Hermes, o fetichismo é citado como a forma mais crua da religião, inferior até à adoração de animais, porém, mesmo tal religião elevaria o homem acima de seus desejos sensoriais. Marx então retifica o que considera um erro de seu adversário.

está na fonte de sua própria externalização, de sua própria alienação (1977: 89-91ss).

Estas idéias estão mais desenvolvidas naquele que talvez seja o parágrafo mais citado e discutido de *O Capital*, sua *magnum opus*:

O misterioso da forma mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens características sociais do seu próprio trabalho como características objetivas dos próprios produtos de trabalho, como propriedades naturais sociais dessas coisas e, por isso, também reflete a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social existente fora deles, entre objetos [...] Porém a forma mercadoria e a relação de valor com os produtos de trabalho, na qual ele se representa, não têm que ver absolutamente nada com sua natureza física e com as relações materiais que daí se originam. Não é mais nada que determinada relação social entre os próprios homens que para eles assume aqui a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas. Por isso, para encontrar uma analogia, temos de nos deslocar à região nebulosa do mundo da religião. Aqui os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, figuras autônomas, que mantêm relações entre si e com os homens. Assim, no mundo das mercadorias, acontece com os produtos da mão humana. Isso eu chamo de fetichismo que adere aos produtos de trabalho, tão logo são produzidos como mercadorias, e que, por isso, é inseparável da produção de mercadorias (Marx 1983: 71).

Mantém-se a visão da religião – e do fetichismo, espécie de paroxismo da religião – como o domínio da fantasia, da fantasmagoria, da ilusão, onde os homens projetam desejos sobre a matéria que parecerá, então, dotada de vida própria. Visão sustentada tanto por autores anteriores a Marx quanto por outros que lhes são posteriores, quais De Brosses e Comte. Mas a tese central de Marx é a de que há ilusão não apenas no mundo religioso, mas também na economia, nas relações de produção. À projeção de vida própria e autônoma em produtos da mente humana presente na religião, equivaleria a ilusão de vida própria nos objetos que circulam no mercado capitalista, que parecem estabelecer entre si relações materiais independentes da ação humana, mas que de fato são produtos do trabalho do homem, e portanto refletiriam as relações sociais que as constituem. A essa ilusão que reifica os objetos que estão na base da riqueza do mundo capitalista, Marx dá o nome de *fetichismo da mercadoria*.

De acordo com Marx, o valor de um objeto enquanto mercadoria, isto é, seu *valor de troca* não possui relação direta com suas propriedades físicas; o que faz do ouro mais valioso que o aço a princípio nada tem a ver com suas qualidades materiais. Haveria, sim, um valor ligado à materialidade, o *valor de uso*, que corresponderia à capacidade do objeto de satisfazer as necessidades humanas, sejam quais forem. Entretanto, como os usos dos objetos são diversos, e logo também o são as formas de mensurá-los, o valor de uso não serve na troca, no mercado. Para que sejam trocados, Marx argumenta, é necessário que o valor de uso dos objetos seja abstraído, tornando possível que determinada quantidade de uma mercadoria seja equivalente a uma determinada quantidade de outra. Prevaleceria, então, o valor de troca, plenamente imaterial, abstrato, que faz com que os objetos inseridos neste tipo de relação possam ser considerados mercadorias.

No sistema de Marx, o valor de troca é o que importa para mercadorias; sua materialidade, sua utilidade, é abstraída. O que tornaria possível a equação entre duas quantidades de duas mercadorias diferentes, o que lhes dá valor de troca, é o fato de ambas serem fruto do trabalho humano. Novamente, não o trabalho concreto realizado por um homem, mas o trabalho abstrato, isto é, desvinculado da utilidade de seus produtos. Este trabalho pode ser mensurado em frações de tempo: o valor de troca de uma mercadoria seria calculado pelo tempo de trabalho necessário para sua produção. “Tempo de trabalho socialmente necessário é aquele requerido para produzir um valor de uso qualquer, nas condições dadas de produção socialmente normais, e com o grau médio de habilidade e de intensidade de trabalho” (Marx 1983: 48). As mercadorias possuem o valor médio de sua espécie, podem ser equacionadas entre si (ter o mesmo valor de troca) pela quantidade de trabalho nelas contidas. Desta forma, o trabalho humano e seus produtos poderiam ser reduzidos a uma “gelatina homogênea de valor”, uma vez abstraídas suas qualidades específicas (ibid.: 52), e Marx conclui que trocar mercadorias, que depende de equiparar produtos como valores, é veladamente equiparar trabalhos, ou seja, reduzi-los à sua medida socialmente proporcional, o tempo de produção da mercadoria.

Na sociedade burguesa, para Marx, tal relação entre valor de uso e valor de troca faria com que ela só seja capaz de pensar a si mesma a partir de categoriais ideais, dado que o lado abstrato e quantitativo da troca toma plena importância frente o lado material, concreto e qualitativo do uso. Valor e trabalho atingem um caráter tão complexo e abstrato que dela emergiria o fetichismo da mercadoria (c.f. Châtelet 1996: 49-55). Isto porque, neste contexto, aqueles que exercem o trabalho não são donos dos meios de produção, não controlam sua própria atividade e os produtos dela. Sua dependência gera alienação, um hiato entre trabalhador e produto, entre o trabalho que é vendido por salário e a mercadoria que depois é comprada no mercado. Este hiato faz com que o homem não seja capaz de observar seu próprio desdobramento sobre as coisas que produz, de modo que os produtores só travam contato social entre si mediante os produtos de seus trabalhos; é no mercado que o conteúdo social dos trabalhos aparece. O modo de produção capitalista impediria o homem de compreender seu trabalho, criando nele o pensamento fantasmagórico do fetichismo da mercadoria. Sendo o pensamento parte ativa da realidade, essa ilusão altera o próprio meio de produzir e de trabalhar, cada vez mais destacado e alienado, aprofundando o hiato e o fetichismo. As relações entre pessoas são reificadas e as relações entre coisas são socializadas. No fim das contas, as mercadorias pareceriam seguir uma lógica própria, seriam destacadas de sua produção e do trabalho envolvido. Pareceriam nada ter de social nelas. Obscureceriam portanto as relações

envolvidas na divisão social do trabalho; divisão que no mundo capitalista passariam pela dominação dos trabalhadores pelos detentores dos meios de produção, os patrões – da classe proletária pela burguesia. Tal obscurecimento fantasmagórico seria o fetichismo da mercadoria, que esconde o fato de que o valor não é uma propriedade dada nas coisas, mas uma realidade social, fruto da divisão do trabalho que se estabelece na produção²⁵.

Quando Marx utiliza a idéia de fetichismo enquanto metáfora para pensar temas fora do mundo da religião, logo notamos que ele opera uma dupla crítica – de caráter antropocêntrico e materialista – tanto à religião quanto à economia.

“A crítica da religião é o pré-requisito de toda crítica” ele afirma, já que trás de volta nosso entendimento do mundo sobrenatural dos ideais religiosos para o mundo imanente da experiência vivida do homem. “A crítica dos céus é transformada na crítica da terra” (Pietz 1993: 142 – citando Marx, “Introdução” in: *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, 1844).

A visão marxiana é a de que é preciso criticar a religião para situar o homem no centro da reflexão, compreendendo as condições históricas e sociais que o colocam em posições de sofrimento, negligência, escravidão – em outros termos, a crítica da religião é necessária para a consciência de classe. Dissipada a ilusão religiosa, o próximo passo seria atacar as “ilusões objetivas” engendradas pelo modo de produção capitalista. Ilusões objetivas porque, como afirma Godelier, “não é o homem que se engana sobre a realidade, mas a realidade que o engana aparecendo necessariamente sob uma forma que a dissimula” (1970: 205). Apesar de estar presente nas consciências individuais, o fetichismo da mercadoria seria fundamentado em uma história coletiva, em relações sociais, sendo portanto plenamente real, fruto de uma ideologia, de uma lente através da qual se observa a realidade, da qual não é possível esquivar.

Esta é a principal dificuldade – notada pelo próprio Marx – em se compreender o fetichismo da mercadoria. Para simplificar muito, tratar-se-ia de uma inversão entre pessoas e coisas formada no processo de produção, portanto fora da consciência humana, mas que conforma a própria consciência de uma maneira que dissimula o processo como um todo. Como pode o analista observar algo simultaneamente fora e dentro da consciência humana? Eis o problema da ideologia e de como o analista pode ultrapassá-la e pensá-la; o problema da complexa relação entre observador e observado, para o qual a resposta marxiana é ambígua, o que gerou grande produção marxista posterior.

25 Como se sabe, para Marx, o nível de desenvolvimento das forças produtivas no mundo capitalista permite que formas ainda mais complexas do fetichismo surjam após a mercadoria, especialmente aquelas envolvendo o dinheiro enquanto equivalente geral que convencionam as mensurações dos valores de troca. O sistema monetário levaria ao capitalismo financeiro, sobre o qual não cabe se aprofundar aqui. Por questões de espaço e pela complexidade das idéias de Marx, faço aqui uma simplificação radical de suas idéias, reduzindo-as ao estritamente necessário para uma exposição que me possibilite traçar as conexões que me interessam. Todavia, espero com isto não ter caído no que se chama de “marxismo vulgar”, e nem tampouco em um “freudismo

Iacono demonstra como o uso do conceito de fetichismo é uma chave para entender esse ponto metodológico fulcral. O fetichismo religioso, enquanto forma de auto-ilusão do homem, não é comparado com o fetichismo da mercadoria de modo diacrônico, mas sincrônico, ao menos no primeiro momento (1992: 91). Isto é, Marx recorre a um conceito usado para pensar os “selvagens”, inserindo-o no mundo da mercadoria, porém sem fazer de um fetichismo desenvolvimento ou evolução do outro. O fetichismo da mercadoria é correlato ao fetichismo religioso apenas na medida em que ambos são ilusões que alienam o homem projetando uma vida extrínseca ao homem em algo que é fruto de suas ações (desejos ou trabalho) – ilusões que impediriam a reflexão sobre suas ações. Operando uma comparação que usa um conceito externo para pensar o interno, o conceito de fetiche permitiria que o observador se posicionasse num lugar teórico extrínseco ao sistema observado, num espaço neutro, possibilitando colocar em evidência um aspecto constitutivo e oculto da mercadoria. A analogia formal com o fetiche brosseano envolve uma comparação de função metacomunicativa, fugindo do *double bind* imposto pela ilusão objetiva da ideologia. Este deslocamento seria necessário uma vez que o processo histórico-econômico-social analisado teria origem na atividade inconsciente e portanto define o código que rege a comunicação (ibid.: 105). Para Pietz (1993: 143), fetichismo é o conceito alienígena que permite uma perspectiva de fora, uma visão que parte de um mundo onde matéria e uso (e não troca e abstração) ditam os valores, garantindo assim um ponto de vista crítico.

2.2. Alfred Binet, Sigmund Freud e o Fetichismo Sexual

Daremos agora uma guinada para apresentar uma segunda transposição do conceito de fetiche para um campo de estudos aparentemente ainda mais distante da etnologia e da religião africana, o da sexologia e da psicologia. Ainda que não tenha sido o primeiro a descrever este tipo de comportamento erótico²⁶, foi Alfred Binet (1888) quem entrou para a história enquanto o inventor do conceito de fetichismo sexual. Ele parte da idéia de fetichismo religioso enquanto adoração de um objeto material ao qual se atribui um poder misterioso. Já o fetichismo “no amor” seria a patologia observada em indivíduos degenerados que demonstram excitação genital

vulgar” na próxima seção, na qual pelos mesmos motivos simplifico as teorias de Freud.

26 Nye (1993: 18) afirma que Esquirol em 1838 já nomeara de “erotomania”, o que para ele era uma doença mental que fazia homens focarem sua atenção erótica em um único objeto – subespécie da mais geral “monomania”, forma de loucura que envolve a *idée fixe*, a obsessão. Binet (1888) afirma que seu texto é baseado sobretudo em observações de doentes feitas por Charcot e Magnan. O processo de observações de comportamentos sexuais e tipificação deles enquanto psicopatologias já se desenvolvia na ciência médica há algum tempo. Binet apenas cristaliza este “tipo” específico e o nomeia de fetichismo sexual.

intensa (chegando ao grau da adoração) frente a objetos inanimados que deixariam o indivíduo normal indiferente, i.e., objetos incapazes de satisfazer normalmente as necessidades genitais e reprodutivas. O fetichismo religioso e o sexual se parecem, seriam exemplos de nossa tendência mais geral de confundir significante e significado.

A adoração destes doentes por objetos como toucas de dormir e pregas de sapato lembra em todos os sentidos a adoração do selvagem ou do negro por espinhas de peixe ou pedras brilhantes, salvo a diferença fundamental que, no culto dos doentes, a adoração religiosa é substituída pelo apetite sexual (ibid.: 1-2).

Para Binet, o que faz do fetichismo sexual uma doença é o exagero. É verdade, argumenta, que o germe do fetichismo já existe na vida sexual normal, todos somos um pouco fetichistas, somos excitados por outras partes do corpo que não a genitália, por certos tipos de vestimenta, consideramos certos materiais e tecidos mais eróticos etc. Entretanto, num indivíduo doente, esta excitação chegaria ao ponto de suplantar a necessidade do ato sexual em si, seu prazer em observar um objeto com o qual não pode copular se torna maior que o prazer da cópula. Em outras palavras, seu maior gozo se daria no plano da imaginação, na ruminação erótica, o que levaria à continência, à abstinência, e até mesmo à esterilidade, marca dos degenerados. A analogia entre religião e sexo – nada incomum, lembremo-nos da idéia de êxtase e da discussão de Bataille sobre o sagrado – que serve para “precisar o pensamento”, diz Binet, é levada mais longe neste ponto, quando o autor argumenta que no amor normal, o fetichismo não é apenas mais suave, mas também é “politeísta”, isto é, “não resulta de uma excitação única mas de uma miríade de excitações, é uma sinfonia. Onde começa a patologia? No momento em que o amor a um detalhe torna-se preponderante ao ponto de apagar todos os outros” (ibid.: 32-33). Interessante torção analógica da teoria comteana e brosseana, que torna o politeísmo mais respeitável que o monoteísmo, porém apenas pelo fato do “monoteísmo” em jogo ser uma adoração de algo insignificante – um *capricho*, poderíamos dizer.

É justamente o capricho, a idiopatia, a preferência particular e de origem aparentemente espontânea por certos objetos, que Binet não consegue explicar. O fetichismo sexual, como o religioso (ou a magia, na conceituação de Frazer) parece ter como “causa psíquica” a associação de idéias, seja por semelhança (simpatia), ou por contigüidade (contágio) (ibid.: 9). Isto é, um amante de mãos pode se tornar amante de dedos e de anéis; um amante de cabelos pode se tornar amante de casacos de pele. Por outro lado, a hereditariedade, “causa das causas” também ajuda a explicar a incidência do fetichismo. Ainda assim, nem associação nem hereditariedade seriam capazes de explicar as preferências específicas de cada “doente”, que parecem fortuitas, causadas por acidentes ocorridos em suas vidas. Começa a soar como se o fetichismo sexual também tivesse sua “teoria do primeiro encontro”, e ele terá uma, desenvolvida por Freud.

Sigmund Freud fornece, no curto texto “Fetichismo”, de 1927, a explicação psicanalítica canônica para o fetichismo sexual, já então consagrado como psicopatologia sexual pelos especialistas da área. Trata-se de uma análise que torna o fenômeno ao mesmo tempo mais complexo e menos misterioso, pois Freud deixa de apenas descrever o fetichismo, como fizera Binet, e propõe investigar suas causas – o que na psicanálise quer dizer conectá-lo a um aparato explicativo mais amplo, ao complexo familiar e à idéia de castração, ao problema da construção do eu, da consciência e da realidade. Tal investigação não tem como fim apenas pensar o fetichismo sexual em si, mas através dele problemas teóricos mais gerais, pois, como afirma Pontalis (1970), se todos somos um pouco fetichistas, se a idiopatia é disseminada, o fetichismo, enquanto preferência sexual aparentemente exageradamente contingente, pode ser visto como caso privilegiado para se entender o amor e suas predileções. Ajudaria a iluminar a constituição do desejo sexual, isto é, a explicar idiosincrasias, tornar compreensível o que parece ser fortuito.

Para Freud, o objeto de fetiche de uma pessoa substitui, em seu inconsciente, o falo feminino, mais especificamente o falo materno (posto que a mãe é o paradigma da mulher, no complexo familiar freudiano). Quando um menino, vendo a genitália da mãe, percebe que ela não tem falo, isto é, percebe que falta nela a parte do corpo que lhe proporciona maior prazer, isto desencadearia nele o medo da castração, medo de que também possa perder o pênis. A diferença entre os sexos seria compreendida, de forma traumática, como falta; uma falta que ameaça a integridade do próprio falo, do próprio gozo, portanto uma falta tão atemorizante que deve ser negada. O menino elegeria então o último objeto que viu antes da percepção traumática como substituto do falo da mãe, para negar a inexistência do falo feminino e funcionar para ele como uma nova fonte de gozo, uma fonte de prazer suprema, seu objeto de fetiche. É comum que o menino observe a genitália da mãe de baixo, por entre as saias, e desvie o olhar, traumatizado ao perceber que ela é “incompleta”, que ela não tem falo, e que o seu próprio está ameaçado. A última coisa que havia visto quando a mulher ainda poderia ser considerada fálica, isto é, antes da revelação de sua genitália, tornar-se-ia então, inconscientemente, seu fetiche, seu falo feminino particular. Por isso seriam tão comuns os fetiches por pés e sapatos, por roupas íntimas, e por materiais que lembrem a textura dos pelos pubianos, tais quais peles e veludo. Freud afirma que nem sempre é possível estabelecer a determinação de cada fetiche, já que se tratam de acidentes, mas ao menos os casos mais típicos poderiam ser assim explicados.

Eis a “teoria do primeiro encontro” freudiana: a criança buscaria um objeto qualquer para fantasiosamente suprir uma carência, e sobre ele projetar seus desejos: desejo de que as mulheres tenham falo, desejo de que não haja perigo de castração, desejo de gozar sempre. O motor desta

escolha seria o medo, o capricho, a ignorância e o desejo – mais ou menos como De Brosses lia a escolha dos fetiches religiosos da Guiné – apenas, neste caso, o objeto é buscado na memória recente, de modo que talvez estejamos diante de uma “teoria do último encontro”, último encontro com a mulher fálica. De qualquer maneira, segue presente a idéia de que os caprichos do desejo levam à auto-ilusão. Ilusão que, para Freud, aproxima o fetichismo sexual da psicose, pelo fato de ambos serem formações defensivas que fazem uma parte do Eu se afastar da realidade. Um afastamento que não é simples:

Não é verdade que a criança, após a observação que faz da mulher, mantenha intacta a crença no falo feminino. A conserva, mas também a abandona; no conflito entre o peso da percepção ingrata e o poder do desejo oposto surge um compromisso tal qual só é possível no domínio das leis do pensamento inconsciente, ou seja, dos processos primários. No mundo da realidade psíquica as mulheres conservam, de fato, um pênis, apesar de tudo, mas esse pênis não é mais o mesmo de antes. Outra coisa tem que tomar o seu lugar, foi declarada, em certo sentido, a sua sucessora (Freud 1927).

Este compromisso surgido do conflito entre desejo e percepção na criança tem como formulação típica a frase “eu bem sei, mas ainda assim...”. Ou seja, não se trataria de uma alucinação, de uma mentira, mas, antes, de uma transferência de valor. Uma transferência eficaz: o significado do pênis feminino seria deslocado para um novo objeto, que passaria de fato a gerar prazer e desejo para o fetichista, enterrando a ansiedade e o medo da castração. Não é a toa que a grande maioria dos fetichistas, já notava Freud, não se considera doente e freqüentemente elogia as vantagens de sua satisfação erótica não-genital e não-convencional, que lhe parece conveniente. O processo de transferência de valor estruturaria a realidade e organizaria os desejos do fetichista a partir da operação da denegação, i.e., da dupla negação, negação da inexistência de algo – neste caso o falo feminino – mecanismo que termina por afirmar a existência daquilo que nega. “Eu bem sei que a mulher não tem falo, mas ainda assim, elas tem saltos”, seria uma formulação possível da denegação, que nega a inexistência do falo feminino e faz emergir a mulher não-não-fálica. Haveria, neste ponto, a discordância entre o saber e a crença na mente do fetichista, na medida em que ele reconhece a diferença entre os sexos mas não se reconhece nela (Pontalis 1970: 10). Tal contradição possibilitaria um gozo que tem como animador (mas não como mestre) o próprio fetichista. Um gozo exclusivamente masculino (por motivos óbvios) e, diriam algumas leituras feministas, um gozo baseado na negação da alteridade sexual, que vê a diferença simbólica entre os sexos não como um fato originário, mas como uma mutilação de uma natureza prévia monossexual. “Freud afirma que o fetichista nega a castração e ao mesmo tempo reconhece sua realidade, mas seria mais preciso dizer que o fetichista abraça a castração enquanto defesa contra algo que lhe é ainda mais 'inexplicável e intolerável' – isto é, a alteridade da mulher, sua diferença específica” (Berheimer 1993: 81).

Deixando de lado essas importantes críticas ao trabalho de Freud, no que nos concerne o essencial é reter de Freud a idéia do fetichismo como baseado em uma estrutura perversa de auto-ilusão através da denegação. Entender que, para Freud, esse processo inconsciente é uma maneira de se iludir, porém sem se enganar plenamente, conservando ao mesmo tempo uma percepção incômoda da realidade e uma fantasia protetora e prazerosa. Prazerosa porque fascina, mesmeriza, sem deixar de ser uma arma eficaz contra o medo (da castração).

2.3. Fetichismos, Ilusões e Críticas

A teoria do fetichismo sexual de Freud, a teoria do fetichismo da mercadoria de Marx e a teoria do fetichismo religioso de De Brosses compartilham um ponto em comum: falam sobre a auto-ilusão do homem. Mais que isto, são teorias sobre tipos de objetos capazes de ludibriar os homens, desencadeando um simbolismo enganador que impede a percepção clara da verdadeira ordem das coisas. Divindades de pedra sobre as quais se projeta características humanas, frutos do trabalho humano que dissimulam as relações de dominação que os constituem, ou pseudo-falos femininos que aplacam o medo da castração; operados pela falta de figuração, pela alienação ou pela denegação, fetiches são sempre o suporte material de um mecanismo através do qual o homem engana a si mesmo.

Eis uma tensão que atravessa essas três teorias do fetichismo: entre necessidade e arbitrariedade. Marx, que tanto sublinha a desvinculação no mercado entre valor de uso e valor de troca, isto é, entre as qualidades sensíveis das coisas e valor abstrato, afirma alhures que metais preciosos como o ouro e a prata têm propriedades intrínsecas que os tornam especialmente aptos a portar valor, a serem equivalentes gerais nos sistemas de troca:

Na *Crítica da Economia Política*, Marx estuda as razões que conduziram os homens a escolher metais preciosos como estalões de valor. Entre estas, enumera muitas que se prendem às “propriedades naturais” do ouro e da prata: homogeneidade, uniformidade qualitativa, divisibilidade em frações quaisquer que podem sempre ser reunificadas na fundição, peso específico elevado, raridade, mobilidade, inalterabilidade e segue: “por outro lado, o ouro e a prata não são apenas produtos negativamente superabundantes; supérfluos; mas suas propriedades estéticas fazem deles a matéria natural do luxo, do adorno, das necessidades de se endominguar, em resumo, a forma positiva do supérfluo e da riqueza. Em certa medida, são luz solidificada que se extraiu do mundo subterrâneo; a prata, com efeito, reflete todos os raios luminosos na sua mistura original, e o ouro, a cor mais poderosa, o vermelho” (Lévi-Strauss 2003c: 116-117 – citando Marx).

A arbitrariedade nunca é completa: mesmo o ouro, maior exemplo da independência entre os valores de troca e uso, possui a inerente capacidade de satisfazer certas necessidades humanas, no caso, a necessidade material de transportar valor abstrato. Da mesma forma, para Freud, ainda que virtualmente qualquer objeto possa ser fetichizado, alguns são mais comuns, a escolha

objetal, a idiopatia nas preferências sexuais possui uma explicação que passa por características dos objetos: sua posição em relação à genitália feminina por exemplo. Para De Brosses, a escolha dos fetiches se dá por capricho, mas em geral são selecionadas pedras com formatos curiosos, animais fascinantes, ou grandes objetos naturais como montanhas e rios. Certos objetos seriam em si mesmos mais propensos a serem fetiches, portanto: possuiriam propriedades, um certo brilho que os tornaria especialmente capazes de iludir o homem, de hipnotizá-lo, fazer crer que dali brota um poder transcendente. Nessas teorias, os objetos não têm a força que os fetichistas crêem que eles possuem, não fazem o que eles acham que fazem, mas fazem alguma coisa, possuem uma força imanente: a capacidade de provocar ilusões. O foco está na auto-ilusão, mas esta não é tão automática assim, depende de um suporte material, passa por um objeto que a engatilha, que não é *qualquer*. Parafraseando o trecho já tão parafraseado de Lévi-Strauss, eu diria que assim como no totemismo certos animais são bons para pensar, nas teorias do fetichismo certos objetos são bons para iludir. Há um resquício de necessidade na arbitrariedade dos fetiches.

A necessidade se duplica uma vez que o objeto passa a integrar um sistema enquanto fetiche, pois, como afirma Iacono (1992: 107-110), no processo ilusório dos fetichismos, o homem recria a si mesmo. Tanto em Marx quanto em Freud, o fetiche é um substituto de algo original (objeto sexual normal ou relações sociais), mas um substituto que também é parte do original, de modo que remete ao que representa ao mesmo tempo que o esconde. Este processo inconsciente de representação “imprópria” cria um sistema (relação signo-signo²⁷) que se torna mais importante que a relação signo-coisa, e que tem efeitos práticos sobre o tipo de gozo ou de relação de trabalho que põem em prática. O prazer que o fetichista sexual retira do salto-alto, que pisa e fura, ou do couro que reluz e range não é o mesmo deleite do gozo genital; similarmente, a relação do homem com a matéria, isto é, com o mundo, muda quando o sistema de mercadorias impõe uma desconexão entre o trabalho e seu produto. O fetiche freudiano e o marxista são ilusões materiais baseadas em uma transferência de valores que está longe de ser insignificante ou inoperante: “somente o hábito da vida diária nos faz crer que é banal e simples que uma

27 Baudrillard (1970, entre outros), leva às últimas conseqüências a idéia de sistematização enquanto elemento chave para entender o capitalismo contemporâneo. Para ele, o fetichismo da mercadoria é sobretudo um trabalho de produção ideológica, um trabalho de significação que abstrai as coisas e as codifica, transformando-as em mera sistematicidade, virtualidade, valor-signo diferencial. É o que chama de *redução semiológica*: transformação das coisas em mero modelo que circula no mercado, em mero simulacro. Os signos seriam totalizados num sistema abstrato usado ideologicamente para perpetuar a ordem do poder. Para Baudrillard, quando o sistema de circulação toma preeminência sobre o de produção nas sociedades capitalistas, ele reduz as mercadorias a meras imagens, não mais objetos, significantes sem significados que existem numa esfera hiper-real esquizofrênica, desvinculada da matéria. Existiria assim um fetichismo do significante, na sociedade pós-moderna, onde não há paixão pela substância, mas pelo código. Pode-se ler a teoria de Baudrillard como uma

relação social de produção tome a forma de um objeto” (Marx apud Lévi-Strauss 2003c: 117). Em De Brosses também – lembremos que para ele os valores deturpados dos negros geram o fetichismo que garante um mínimo de ordem à Guiné.

Há continuidades claras entre as obras de Marx e Freud e o projeto iluminista de denúncia da ilusão religiosa. Tudo se passa como se a filosofia européia comesse criticando as religiões de outros povos, para depois passar a criticar a religião em geral e finalmente, chegando em Marx e Freud, denunciasses “religiões laicas” que assolam nosso mundo, carregando-lhe de ilusões como os cultos de outrora o faziam. O objetivo seria limpar o mundo da ilusão ao separar crenças de saberes, e se o fetichismo religioso já fora desconstruído pela crítica iluminista, é hora de atacar novos fetichismos. Marx é explícito neste ponto ao afirmar que “a crítica do céu se converte na crítica da terra”. Tal continuidade, porém, não significa que esses autores não tenham operado uma mudança radical. Não apenas por transpor o paradigma da ilusão religiosa a outros temas, mas principalmente por não estarem interessados em conhecer o outro reificado na figura do primitivo, mas fenômenos que pertencem à própria cultura. Mudam o contexto do fetichismo, fazendo-o parte não apenas do fenômeno observado, mas também do observador. A auto-ilusão, que antes era exclusividade dos “primitivos”, agora passa a ser observada pelos analistas no mundo europeu, burguês, moderno. Marx e Freud promovem uma crítica a seu próprio mundo partindo de um modelo de argumento até então usado para criticar os povos ditos primitivos, e assim provocam uma subversão na história do fetichismo. O que não quer dizer, claro, que o “primitivo” deixa totalmente de ser alvo de críticas. Os autores apenas buscam o que há de “selvagem” em nós, fantasmagorias que são como sobrevivências (no sentido tyloriano) dos espíritos e divindades, apenas dissimulados em áreas da atividade humana onde não parecem ser fantasmas. Outros fetichismos, mas, ainda assim, fetichismos. Como afirmam Pietz & Apter (1993: ix), o fetichismo é uma palavra chave no discurso cultural das sociedades desenvolvidas, que serve para se identificar ao caracterizar o outro – a ausência de fetichismo em si mesmo é uma justificação de si enquanto maduro, são, civilizado e racional.

Sobretudo no caso de Marx, tomar um conceito usado para descrever religiões primitivas e tirá-lo de contexto, passando a usá-lo para descrever a sociedade contemporânea é subverter a maneira como seus predecessores e contemporâneos teorizavam a sociedade, promovendo uma crítica tanto da religião quanto da economia política: o autor reavaliará ambas nos termos de sua relação com a divisão exploratória do trabalho (c.f. Pietz 1993: 130). Os principais fetichistas alvos da crítica marxiana não são os trabalhadores alienados, mas os teóricos da economia que

espécie de elevação ao quadrado do fetichismo da mercadoria marxiano.

propõem leis do mercado independentes do trabalho e das relações sociais que o moldam, isto é, que propõem uma vida autônoma às mercadorias. Sua teoria é crítica na medida em que propõe uma perspectiva alternativa que busca desbancar a da economia política. Compreender esta noção de crítica é essencial. Pois para Marx, teoria e método não são trabalhos destacados do mundo, avaliação indutiva fria e neutra de uma realidade externa ao observador. Marx usa conceitos abstratos para dar inteligibilidade ao real e a partir daí modificar a realidade que considera injusta através da instituição de novas práticas. O trabalho científico é transformação, ele pode ajudar o homem a tomar consciência de sua posição, livrando-o da ilusão, da alienação, mostrando ao mesmo tempo o caráter real, histórico da mercadoria e o caráter absurdo das representações sobre elas que mantêm os indivíduos que vivem nas sociedades mercantis. Todo mistério e complexidade, todo fetichismo e absurdo está nas consciências individuais, onde se constitui “um domínio mais ou menos coerente de fantasmas espontâneos e crenças ilusórias sobre a realidade social” dos quais a análise científica deve se livrar. E a crítica é justamente o instrumento de esclarecimento das ligações obscurecidas pela ideologia e pela alienação – neste caso, as ligações entre trabalho social e mercadoria (Godelier 1970: 205; Châtelet 1996: 23-34).

Na psicanálise a função crítica é muito menos pronunciada que no marxismo. É verdade que na versão psicanalítica o fetichismo é um processo inconsciente cuja lógica seria desvendada pelo analista que separa fantasia e realidade ao desvendar causas profundas desconhecidas pelo paciente. Entretanto, Freud e seus discípulos se posicionam menos como denunciadores de ilusões e mais como estabelecadores de conexões entre o complexo familiar e a vida sexual. Mesmo porque o inconsciente freudiano não pode vir à consciência: processos inconscientes podem ser compreendidos, através da análise, mas jamais se buscará livrar o paciente de seus fantasmas, posto que estes fundam sua realidade – no máximo, ajuda-se a lidar melhor com eles. Além disso, Freud (e antes Binet) afirmam que um certo fetichismo sexual é normal, somos todos um pouco fetichistas, ao passo que para Marx o fetichismo da mercadoria é uma “patologia” específica do modo de produção capitalista, a qual devemos desmascarar através da atividade científica e revolucionária, para dela nos livrarmos. Marx propõe guerra à ilusão que denuncia, Freud apenas aponta para uma ilusão freqüente e em geral incontornável.

Os desenvolvimentos críticos e explicativos feitos pelos aparatos marxista e psicanalítico a partir do conceito de fetiche, por se dirigirem a alvos internos à sociedade da qual os críticos são parte, acabam sendo mais aceitáveis para boa parte das ciências humanas do séc. XX do que a crítica etnocêntrica anti-religiosa dos autores iluministas e evolucionistas que desenvolveram a imagem do fetichismo religioso como oposto simétrico da modernidade européia esclarecida –

ainda que sob certos aspectos estejam em continuidade. Críticas internas não vão de encontro às posições anti-evolucionista e anti-etnocêntrica que se estabeleceram na academia. As denúncias de Marx e Freud apontam, respectivamente, para um modo de produção desigual e para uma estrutura perversa de denegação, alvos que parecem mais dignos de crítica, para teóricos que escrevem nos últimos cem anos, do que um outro reificado enquanto primitivo e fetichista.

Com efeito, idéias de fetichismo derivadas das críticas materialista-histórica e psicanalítica foram – e ainda são – muito mais presentes nas ciências humanas contemporâneas do que a versão antropológico-religiosa do conceito. Na esteira do marxismo e do freudismo (muitas vezes sob a forma de fusões variadas de ambos) surgem expressões como “fetichismo do estado”, “fetiche racial”, “fetichização da mulher”, “fetiche do dinheiro” etc. De forma muito geral, estas expressões, a partir de um ponto de vista antifetichista e/ou desconstrutivista, servem para denunciar a criação de ilusões (geralmente politicamente motivadas) que reduziriam uma realidade complexa (o estado, o negro, a mulher etc) a uma imagem que a simplifica e objetifica, a fim de subjugá-la. Muitas vezes, sublinha-se a capacidade desses fetiches de encantar e fascinar enquanto parte de seu mecanismo ilusório. Mas o fundamental, neste tipo de uso da noção de fetiche, é que a objetificação em jogo envolve um mascaramento do próprio processo que a efetua, posto que passa pelo inconsciente e/ou por mecanismos ideológicos; e que este processo não deixa de ser uma “ilusão objetiva”, de ser fruto de relações sociais reais e sobretudo de ter efeitos no mundo, alterando o objeto ao tornar sua representação fetichizada mais real, por assim dizer, do que o próprio objeto. Fetiches neste sentido teriam a capacidade de subsumir a coisa-em-si, confundindo significado e significante. A posição do analista, via de regra, é a de “desfetichizar” tais processos através da crítica, iluminando seu lado obscuro e desvendando as conexões que escondem.

A partir deste tipo de formulação, que podemos chamar de *fetiche-crítico*, o verbo “fetichizar” vira então moeda corrente em campos como os *cultural studies*, a teoria da literatura e também na antropologia. Maneira de referir-se ao que o analista considera – para manter a metáfora religiosa – uma mistificação, falsa consciência. Exemplos abundam. Mercer (1993) critica a objetivação, através de fotografias estereotipadas, de sujeitos negros que, fetichizados, tornam-se metáforas politicamente problemáticas de si mesmos, uma vez que reforçam preconceitos e cristalizam posições de inferioridade. Pfaffenberger (1988) descreve um “fetichismo da tecnologia” análogo ao da mercadoria, que pode ser entendido como o ato de tornar invisível uma rede de relações sociais na qual a tecnologia emerge e na qual está entranhada; para ele, a antropologia deve jogar uma luz nesta rede, compreendendo a tecnologia

como fato social social total, não apenas socialmente construído mas também construidor de mundos. Baudrillard, como vimos acima (nota 27), propõe um “fetichismo do significante” baseado na hiper-sistematização, supervalorização do significante frente o significado²⁸.

Um dos exemplos mais famosos é o de Taussig, que, em sua monografia de 1980, separa, na área etnográfica das *plantations* colombianas e das minas de prata bolivianas, dois tipos de fetichismo: o fetichismo da mercadoria, típico do mundo capitalista, e um fetiche “pré-capitalista” cujo alvo são objetos naturais centrais na vida econômica das populações (a cana-de-açúcar e as montanhas). Em ambos os casos, a “fetichização” envolve a atribuição de agência, vida, autonomia e poder a objetos inanimados, qualidades do ator humano que seriam projetadas, reificadas e naturalizadas em um objeto externo. Porém, o fetichismo da mercadoria traduziria o mundo em uma orgia de coisas que relacionam-se consigo mesmas: seria um atomismo, não um relacionismo. O foco nas coisas faz com que as pessoas percam de vista os processos e relações, sobretudo os socioeconômicos, esquecendo que identidade, existência e propriedade são atributos posicionais de coisas dentro de um sistema. Isto não ocorreria no fetichismo pré-capitalista, que “emerge de um senso de unidade orgânica entre as pessoas e seus produtos, o que se coloca em absoluto contraste com o fetichismo da mercadoria, que resulta de uma divisão entre pessoas e as coisas que elas produzem e trocam” (1980: 37). Os *fetiches pré-capitalistas* seriam, para Taussig muito menos maléficos para as populações nativas do que o fetiches da mercadoria, posto que, apesar de serem também reificações e naturalizações de atribuições de agência, não condenam os trabalhadores a um modo de produção baseado na dominação e na exploração. Tais fetichismos nativos poderiam até mesmo fornecer elementos de resistência à proletarianização, à absorção destas populações pelo capitalismo, que entretanto deve ser uma resistência principalmente baseada em organização política e na desfetichização tanto da mercadoria quanto da natureza e da religião, em busca da libertação humana (ibid.: 230). Notamos aqui mais uma vez a continuidade entre a denúncia do fetichismo “dos outros” (pré-capitalista) e a denúncia do fetichismo interno à nossa sociedade (da mercadoria): para Taussig ambas as denúncias são necessárias para livrar o homem da ilusão, porém a segunda é mais urgente que a primeira, posto que aponta para um modo de produção que engendra uma estrutura social injusta, exploratória.

28 Mehlman (1993) descreve uma operação de “desfetichização” extemporânea, num texto de 1891. Remy de Gourmont defendia a “dissociação de idéias” como ele chamava, que implicava em dissociar uma forma concreta de um elemento abstrato: uma operação de “mobilidade psíquica” contra a inércia que fazia congelar associações aleatórias em verdades equívocas – uma desfetichização, poderíamos dizer. Interessante é o fato de que o autor não usa a palavra fetiche, mas intitula “*le joujou patriotisme*”, o artigo no qual usa a “dissociação de idéias” em uma crítica ao patriotismo francês. Lembremos que *joujou* era, então, um sinônimo leigo de fetiche religioso.

Cabe também apresentar dois exemplos de tentativa de aplicação direta por antropólogos do conceito freudiano de fetiche na etnologia africana, presentes em uma mesma edição da *Nouvelle Revue de Psychanalyse*. Adler (1970) analisa objetos centrais em rituais dos Moundang (Chade) e Bonnafé (1970) analisa os objetos mágicos *buti* dos Kukuya (Congo-Brazzaville). Ambos aproximam estes objetos – que poderiam ser chamados de fetiches no sentido brosseano – dos fetiches freudianos, não por terem caráter sexualizado, mas por serem constituídos através da denegação. Denegação do poder mágico da realeza, no caso de Adler, e denegação da idéia da morte, no caso de Bonnafé. Para ambos, a “estrutura perversa” revelada pelo analista através destes objetos não estaria no inconsciente, mas respectivamente na organização do poder político moundang e no campo ideológico-religioso kukuya. Esta proposta de pensar o fetichismo religioso através de Freud, entretanto, parece se limitar a estes textos isolados, nos quais os próprios autores questionam a relevância de suas elaborações, de modo que não cabe se alongar sobre ela aqui.

Essas são apenas algumas ilustrações do impacto causado pelas versões sexual e econômica do fetichismo na antropologia e em áreas afins. Caberia, alhures, uma análise e comparação mais aprofundada das elaborações críticas do fetichismo, que variam imensamente, dado que cada autor recorta à sua maneira as teorias do fetiche, fazendo sua síntese singular. Percebemos, por exemplo, que não são incomuns as formulações que tiram a ênfase da materialidade das fetichizações, propondo que a reificação não precisa se concentrar sobre um objeto, ela pode se dar somente no plano do discurso, da teoria ou da representação, das imagens ou da mídia. De todo modo, as formulações do *fetiche-crítico* invariavelmente gravitam em torno do mesmo princípio: desconstrução, desmascaramento, dessublimação, tentativa de expor ilusões que habitam o inconsciente. De acordo com Apter, neste sentido o apelo da noção de fetichismo a diferentes campos de conhecimento se dá principalmente graças à sua origem etimológica e filosófica negativa, na idéia de artifício (*facticius*), que aponta para a possibilidade de “des-reificação” de algo fraudulento, algo que tenta se passar por um original que lhe é superior (Apter 1993: 3). Neste sentido, tais usos da idéia de fetichismo apontariam para certa preocupação com uma suposta essência escondida sob objetos fetichizados, os quais fazem as pessoas enganarem a si mesmas acerca da verdadeira natureza das coisas. Entretanto, deve-se notar que muitos autores afirmam que a ilusão possui papel constitutivo na natureza dos objetos e relações em jogo, a realidade não é incontestável, nem necessariamente dada *a priori*, nem os analistas possuem acesso invariavelmente privilegiado a ela. O que não quer dizer que, para tais autores, a quimera não possa ser desfeita através da atividade teórica crítica.

Seguindo essa via, alguns autores dão um passo além e propõem uma unificação teórica das diferentes formas de fetichismo. Isto implicaria que o uso do paradigma antropológico do fetiche enquanto ilusão por outras áreas teria um sentido que ultrapassa o de uma metáfora metodologicamente motivada. Os paralelos entre mecanismos de fetichização no mundo da religião, da mercadoria, da sexualidade, e outros, seriam fruto de uma isomorfia entre estes processos. Estaríamos assim diante de uma estrutura formal que se repete em áreas distintas da vida humana. Caberia então buscar compreender em que plano esta estrutura se manifesta: no inconsciente? Simbólico? Discursivo? Algumas elaborações acerca da isomorfia entre os fetichismos aparecerão, sob a pena de autores como Ellen, Pietz e Pouillon, na seção 3.7.

3. A Retomada Contemporânea: Cartografia de um Plano Conceitual

Les ethnologues, notamment, commencent tous par renier, dans des termes très voisins, la “pseudo-théorie” du fétichisme qu'il conviendrait d'abandonner, avec son ethnocentrisme outrageant, aux “missionnaires et colonisateurs”; ils montrent comment le culte de certains objets dotés pour leurs détenteurs d'un pouvoir particulier ne s'offre à l'analyse qu'une fois rigoureusement replacé dans l'ensemble du code des représentations religieuses, magiques et politiques, et ne saurait faire conclure à une forme encore moins à une étape, de la religion. Mais, dans un second mouvement, qui, curieusement, n'est pas sans analogie avec le processus du déni (le fétichisme n'existe pas, mais quand même...), l'existence d'objets fétiches, énigmatiques (et pas seulement pour l'observateur étranger) est bel et bien reconnue, soumise à une description minutieuse; des interprétations, assurément prudentes, sont proposées.

J.-B. Pontalis – Introduction à Objets du Fétichisme

A escolha de marcos históricos guarda sempre alguma arbitrariedade; apontar um autor ou texto como início da retomada do conceito de fetiche não seria exceção. A principal referência recente sobre o tema sem dúvida é Pietz, a cuja trilogia de artigos intitulada *The Problem of Fetish* (1985, 1987, 1988)²⁹ poderíamos atribuir a ressurreição do conceito: foi a partir de sua publicação e quase sempre em diálogo direto com ela que se multiplicou de fato a produção contemporânea sobre o assunto. Entretanto, dois importantes africanistas podem ser considerados precursores de Pietz, posto que já na década de 1970 trabalham com o conceito de maneira distinta dos autores do período de sobrevida, ao oferecem uma reflexão cuidadosa sobre seu uso. Refiro-me a Pouillon e MacGaffey. O último, todavia, como vários autores sobre os quais trataremos neste capítulo, não expressa qualquer intenção de revitalizar o conceito de fetiche – em momentos, aliás, expressa a intenção contrária. Ainda assim, participa do debate que engrossa a bibliografia acerca do tema e renova o interesse no conceito, de modo que não poderíamos excluí-lo do presente estudo.

Se o desejo de revitalizar o termo não é um critério a partir do qual podemos considerar que um autor faz ou não parte da retomada contemporânea do fetiche, é preciso explicitar qual critério seguimos aqui. Eu diria que para figurar neste capítulo um autor deve estar preocupado em promover uma reflexão cuidadosa sobre o conceito *antropológico* de fetiche (e/ou fetichismo), sobre objetos religiosos não meramente representativos, seja à luz de outras teorias, de dados etnográficos, ou ambos. Reflexão que obviamente não deve se limitar nem a afirmar que se trata de um mal-entendido que deve ser extinto (ainda que concorde com essa afirmação) nem a usar o termo como sinônimo de “objeto mágico-religioso” (africano ou não) sem se preocupar com o que isto quer dizer. Quase sempre, mas não necessariamente, isso implica em

29 Em 2005 traduzidos para o francês e reeditados em um livro no qual acrescentou-se um capítulo que corresponde

uma volta à história do conceito, em geral até De Brosses e à Guiné de Bosman. Dentre os autores que promovem tal reflexão, tentei aqui contemplar aqueles que evocam de forma mais clara os principais temas do discurso contemporâneo sobre o fetiche.

Evidentemente, qualquer reflexão cuidadosa sobre o conceito de fetiche escrita nas últimas décadas não poderia ignorar as críticas feitas ao conceito na virada do séc. XX. A crítica que diz que a aplicação do conceito era demasiado genérica é menos problemática, posto que autores que trabalham um conceito via de regra tentam justamente buscar dar-lhe uma definição mais precisa. Mas é necessário se haver com a afirmação de que a idéia tem origem num mal-entendido colonialista. Pode-se dizer que há três tipos de respostas comuns para este problema, que correspondem a três tipos de abordagens contemporâneas do conceito de fetiche. A primeira delas envolve aceitar a idéia de que o fetiche é um mal-entendido, e a partir daí subverter o conceito a fim de pensar as causas e conseqüências deste grande equívoco colonial. O conceito passa a ser usado não para pensar os objetos africanos, mas a atitude européia (iluminista, ocidental, moderna) frente eles e outras formas de alteridade. A segunda abordagem nega que a idéia de fetiche seja *tão somente* um mal-entendido: as versões colonial, iluminista e evolucionista do conceito podem ser preconceituosas e imprecisas, mas há um substrato na idéia de fetiche que permite pensar certos objetos africanos em sua especificidade ontológica. A última resposta passa ao largo do problema da origem colonialista do termo e busca uma estrutura comum às várias classes de objetos que foram chamados de fetiche pelas diferentes tradições do pensamento acadêmico. Veremos que as três respostas e abordagens se entrelaçam de diferentes formas nas obras que trataremos: por vezes se privilegia uma deixando outras de lado, por outras se opera uma fusão das três. Na obra de Pietz já observamos semelhante fusão.

Passaremos agora a apresentar as teorias contemporâneas acerca do fetiche, tentando intercalá-las com os temas nelas recorrentes (não exatamente os mesmos que os temas que Pietz levantará, como veremos). Permitirei-me em momentos expressar minha opinião sobre tais teorias e temas, procurando refletir sobre como abordá-las.

3.1. William Pietz e o Campo Discursivo do Fetiche

A versão da história da emergência do conceito de fetiche que apresentamos na seção 1.1 é devedora – para dizer o mínimo – da obra de William Pietz. O autor apresenta uma pesquisa detalhada, baseada em relatos de viagem europeus, na qual expõe como o fetiche enquanto

a um quarto artigo, prometido no texto de 1988 mas até então inédito.

“idéia-problema” emerge do complexo contexto de contato multicultural constituído na Guiné entre os sécs. XVI e XVIII, para depois se tornar um conceito crucial na filosofia iluminista e subsequente nas ciências humanas. A proposta é traçar uma genealogia (em termos foucaultianos) do conceito que reconstrua o processo histórico de formação do campo discursivo do fetiche; ao mesmo tempo em que joga luz sobre como a mentalidade iluminista possibilitou e se influenciou por tal formação; e que por fim ainda proponha o fetiche enquanto uma categoria analítica cujos termos se dão a partir dos enunciados e questões pertinentes ao contexto de sua emergência. Para Pietz, o fetiche é um mal-entendido, mas um mal-entendido a partir do qual se revelam temas fundamentais que permitem pensar tanto o discurso ocidental-iluminista quanto os objetos que foram por ele denominados de fetiche, e que, juntos, apontam para um conjunto de características úteis para pensar outros objetos.

A proposta teórica de Pietz, portanto, se entrelaça com sua pesquisa histórica. Mais que isto, sua proposta seria derivada dessa pesquisa. Para o autor, o fetiche em todas as suas versões é uma espécie de prolongamento da problemática que observamos no contexto do contato afro-europeu da Guiné do início da era moderna. Assim, a categoria analítica que propõe seria coerente em muitos pontos com o fetiche nas conceitualizações marxista, psicanalítica, antropológica, dentre outras, posto que todas elas, por mais distantes que pareçam ser, estão entranhadas em uma mesma formação discursiva, se baseiam em um mesmo conjunto de problemas.

Ainda que seu foco esteja no discurso europeu, para Pietz a idéia de fetiche não emerge de temas exclusivamente europeus, mas de questões colocadas pelo encontro entre europeus e africanos na costa da África. Questões que giram em torno, sobretudo, do problema da natureza e da origem do valor social dos objetos materiais. No “espaço mercantil intercultural” que se estabelece na costa africana articulam-se três grandes sistemas: o feudalismo cristão, as linhagens africanas e o capitalismo mercante. Nessa zona de trocas na qual circulavam mercadorias, objetos, idéias e pessoas, “surge a questão de saber se um objeto a ser trocado possuía ou não valores sexuais, estéticos, comerciais ou religiosos dos grupos em ação” (Pietz 1985: 7) – qual seria a capacidade dos objetos que ali circulavam, sendo traduzidos e reavaliados a todo tempo, de incorporar diferentes formas de valores?

O que levantava esta pergunta, segundo Pietz, era a percepção por parte dos europeus de que os africanos valorizavam os objetos de maneira estranha. Os objetos de maior valor, para os nativos, seriam aqueles que foram inicialmente associados aos “feitiços” medievais, depois referidos pela palavra pidgin *fetisso* e finalmente chamados de fetiches: objetos mágico-

religiosos que supostamente teriam poderes sobrenaturais sobre os homens e o mundo, superstições, enfim. Africanos teriam, sob esse ponto de vista, dificuldade em deduzir o *real valor* das coisas. Sua escala de valores deturpada, que colocava falsos deuses materiais acima de objetos úteis ou comercialmente valiosos (para os europeus), seria fruto principalmente de dois fatores que limitavam a visão africana: os falsos valores religiosos e a ignorância a respeito das leis da causalidade, que os impediam de dominar tecnologias e se organizar racionalmente. Para os europeus o real era apenas o tecnológico e o comercial, algo que os africanos não perceberiam ao atribuir agências sobrenaturais ao mundo. Neste ponto, diz Pietz, a idéia de capricho e a teoria do primeiro encontro (ou seja, a imagem de fetichistas projetando desejos sobre materiais aleatoriamente divinizados) possuiriam papel fundamental na constituição da perspectiva européia acerca dos nativos da África ocidental.

E mais: nos fetiches também se expressaria uma confusa categorização de objetos: guineenses não saberiam distinguir os religiosos dos seculares, já que fetiches teriam funções místicas, estéticas, econômicas, medicinais, tecnológicas e contratuais simultaneamente. Adorando objetos que eram também ornamentos estéticos, os fetichistas supostamente colocavam caprichos e luxúria antes de toda moral. Por verem nos fetiches efetividade sobre o corpo e a natureza, fundiriam erroneamente religião, tecnologia e medicina; por trocarem estes objetos por ouro, se acrescentava à confusão a dimensão econômica; por estabelecerem contratos através de juramentos feitos aos fetiches [*fetish oaths*], baseavam sua ordem social neste emaranhado de valores pervertidos materializados em deuses-objetos. Objetos materiais africanos encarnariam miscelâneas de valores religiosos, estéticos, sexuais e sociais, sem incorporar verdadeiros valores instrumentais do mercado. Pietz sublinha que, na visão européia, os fetiches funcionavam de maneira similar ao “contrato social” do qual falam Hobbes e Locke: tendo, para os africanos, poder de vida e morte sobre as pessoas, estes objetos garantiriam a tênue estabilidade social guineense. Suas sanções sobrenaturais seriam análogas às sanções institucionais legalmente autorizadas pelos estados europeus, porém as “leis” africanas não eram racionalmente aceitas pelos sujeitos, passavam pela credulidade e pelo medo, não pela razão. Ilusões e outros fatores psicológicos substituiriam princípios políticos que faltavam aos africanos, a superstição interviria na economia e na política, o que corromperia a moral. O fetiche estruturava de forma pervertida a sociedade africana, dando-lhe uma base supersticiosa ao invés das leis naturais e contratuais.

De acordo com Pietz, tal visão européia – retratada em relatos de comerciantes como Bosman – era informada pela ideologia moderna que se desenhava sobretudo nos países do norte.

Como já vimos, essa ideologia apreenderia o mundo através de leis naturais impessoais e fortuitas, excluindo agências sobrenaturais das explicações. De acordo com ela, o mundo segue leis que regem seu funcionamento independentemente da dimensão volitiva dos humanos e outros seres – imaginários ou não. Objetos são vistos por uma chave mecanicista, são fundamentalmente impessoais e independentes de valoração cultural, parte do mundo objetivo, não do subjetivo, externos ao homem, suas características não variam de acordo com desejos. Objetos podem ser base e meio de relações sociais, desde que pertencentes ao campo da economia, em oposição ao religioso, para os protestantes, que pregam uma mediação entre o homem e o sagrado que passa pela fé, jamais por objetos sacramentais.

Mais que o protestantismo, Pietz afirma que o sistema monetário e mercantil servia como código e sistema de motivações para os europeus que iam à costa africana. Sua leitura do que lá observavam passava por este código. Daí emergiria a centralidade da idéia de *interesse* na interpretação de Bosman. Se a sociedade africana se organizava por contratos travados através dos fetiches, quem controlasse os fetiches controlaria a sociedade. Sacerdotes enganadores manipulariam uma população crédula formada por reis e plebeus que temiam a morte sobrenatural advinda do poder material dos fetiches sobre o mundo. Tais clérigos interesseiros seriam os únicos africanos esclarecidos, com alguma noção da verdadeira causalidade e valor das coisas, não seriam crédulos, apenas controlariam de forma hipócrita um povo assustado, através do suposto poder de seus objetos. As novas forças e categorias mercantis reestruturavam tanto a África quanto a Europa: na Guiné dinheiro e ouro já eram vistos como códigos morais importantes, o que possibilitava a interpretação de Bosman sobre a avareza africana. Sacerdotes e mercadores agiriam pela mesma motivação utilitária economicamente interessada, mas os últimos eram honestos e os primeiros dissimulados. Portanto, o interesse não era visto como problemático em si mesmo, poderia ser inclusive o motor da prosperidade de uma nação, como ocorria na Europa, que então adentrava um período de riqueza e estabilidade econômica sem precedentes graças ao comércio ultramarino. Porém, a ganância indigna da classe sacerdotal africana exacerbava os limites do interesse benéfico, tornando a sociedade guineense como um todo imoral, degenerada.

Através do livro de Bosman, o culto do fetiche aparece então como uma chave para compreender a sociedade africana como um problema teórico. A teoria explícita de Bosman era que a religião do fetiche seria a perversão do verdadeiro princípio de ordem social: o interesse. Essa superstição institucionalizada impediria todo o desenvolvimento de uma atividade de mercado que permitiria trazer à região uma riqueza econômica e uma ordem social verdadeiramente moral (Pietz 2005: 115).

Apesar de toda a crítica preconceituosa aos africanos e a seu mundo baseado na ordem dos fetiches, os europeus não simplesmente ignoravam a existência e o poder destes objetos. Sua

centralidade na vida africana obrigava os comerciantes europeus a “entrar na realidade dos fetiches”. Os contratos comerciais que estabeleciam com seus interlocutores necessariamente passavam por juramentos feitos às divindades materiais que selavam acordos e transações. A fim de assegurar seus negócios, os europeus tinham de se valer dos fetiches, ou no vocabulário da época, “fazer fetiche” – ingerir alimentos sacramentados pelos fetiches, se prostrar diante das estátuas, enfim, agir como se os fetiches tivessem de fato o poder que os africanos neles viam. Isto os tornava agentes causativos. Se ouro, dinheiro e mercadoria³⁰ eram índices materiais dos códigos mercantis europeus que passavam a ser adotados efetivamente pelos africanos; por outro lado, o código dos fetiches (eles mesmos potenciais mercadorias) enquanto divindades materiais capazes de estabelecer relações sociais passava a ser adotado efetivamente pelos comerciantes. Na medida em que os europeus selavam contratos na língua dos fetiches, e que estes objetos tornavam-se veículos de criação de novas obrigações interpessoais estabelecidas entre homens que a princípio não se entendiam e tinham visões radicalmente distintas em relação à realidade e ao valor das coisas do mundo, os fetiches aparecem para Pietz como mediadores que permitiam o intercâmbio entre escalas de valores incomensuráveis (1988: 115).

Ao menos dois comentadores (Taussig 1993 e Graeber 2005) afirmam que grande parte da importância teórica da obra de Pietz é reafirmar o fetiche como um “fazer”, como uma práxis. Isto porque, na visão de Pietz, a idéia-problema passa por questões aparentemente abstratas, mas que dependem de dilemas bastante concretos, práticos, com os quais os mercadores tinham de se haver. Toda questão da dicotomia fetichismo/idolatria que estrutura a problemática do fetiche até hoje emerge da característica eminentemente material percebida pelos europeus nos fetiches: eles eram vestidos, bebidos, comidos, consumidos – não a alma, mas o corpo do crente faria a mediação com o poder divino na Guiné. Os fetiches fugiam da tradicional teoria cristã por passarem mais pelo corpo do que pela alma, por não apresentarem uma dualidade entre ídolo material e espírito demoníaco (Pietz 1987: 44). Daí a retomada (reconstruída textualmente por Pietz) da noção medieval de feitiço para pensar e nomear estes objetos que não se encaixavam nas categorias usuais dos navegadores.

“Ídolo” sugeria uma estátua independente [*freestanding*] representando uma entidade espiritual (um “falso deus”), enquanto *feitiço* referia a um objeto usado no corpo que incorporava em si mesmo um poder atual resultando da combinação de materiais. A noção de *feitiço* enfatizava seu uso como um instrumento para atingir efeitos concretos, materiais, enquanto o estatuto de objeto de adoração era central à idéia de ídolo (ibid.: 36-37).

Esta distinção era importante para os viajantes, de acordo com Pietz, posto que eles tinham que dar algum sentido, mínimo que fosse, à superstição de seus interlocutores, e deviam

30 Também para Pietz “fetiches” no sentido mais amplo, analítico, como veremos.

também “fazer fetiche”, consumir e usar aqueles objetos para efetivar suas transações. Mas mesmo a noção de feitiço não fora suficiente para dar conta da completa novidade daqueles encantamentos: feitiços não tinham a capacidade de carregar valor pessoal e social. Fetiche era assim uma idéia nova, irreduzível às que a formaram. Uma idéia que não emergiria meramente graças ao fato de serem estranhos para os europeus os objetos africanos: mais que isto, seria resultado de trocas entre culturas tão diferentes que chegavam a ser mutuamente incompreensíveis; processo que termina possibilitando o estabelecimento de relações comerciais entre esses grupos (ibid.: 24).

Neste ponto, cabe sublinhar duas críticas que Pietz faz, logo no início de seu primeiro artigo sobre o fetiche, a dois tipos de abordagens teóricas do conceito. Aquela que Pietz chama de visão *particularista*³¹ vê o termo fetiche como corrompido, como uma tradução ruim que obscurece o verdadeiro sentido de práticas sócio-religiosas de populações não-ocidentais. Propõe trocar a palavra por uma mais próxima a tal ou tal sociedade particular (*suman*, p.ex.), buscando reconstruir “mundos primitivos originais”. Para Pietz, esta visão negligenciaria a história multicultural dos textos nos quais o fetiche emerge, que seriam testemunhos do choque brutal entre dois mundos heterogêneos, no qual convivem enganos e novas consciências sociais. “[...] a palavra pidgin *fetisso*, que se desenvolve nos espaços transculturais da África Ocidental pode ser vista como uma tradução ruim de vários termos africanos ou como algo em si mesmo, uma palavra nova que correspondente a uma situação sem precedente” (Pietz 1985: 6). No extremo oposto, Pietz critica o que chama de visão *universalista* do fetichismo, que pode ser dividida entre a abordagem psicológica e a filosófico-analítica. A primeira (baseada em Freud, Lacan etc.) funda o fetichismo no simbolismo fálico, tomando a dimensão sexual previamente existente no conceito³² e tornando-a central, porém ignorando todas as outras. A segunda iguala fetichização à *hipóstase*, i.e., à falácia que trata uma abstração como se fosse concreta, um evento ou uma entidade física real. Na visão universalista filosófica-analítica inspirada sobretudo por certa leitura de Marx, que corresponde ao que chamei de *fetiche-crítico*, tudo que é nomeado fetiche seria resultado de erros de tipo lógico, confusão acerca da concretude. Isto faria da noção de fetiche um prolongamento do discurso tradicional cristão sobre a idolatria, mesmo que o estudo histórico ateste que a noção de fetiche marca uma ruptura com o discurso predominante e as forças sociais da época.

Ponto central na argumentação pietziana é, pois, a historicidade radical da noção de

31 Exemplificada por Rattray, mas que poderíamos estender a outros autores preocupados com os objetos mágico-religiosos africanos.

32 Como vimos, desde o início Pietz nota que o fetichismo passa por questões estéticas-eróticas.

fetichismo. Esta idéia-problema, sujeito de um discurso em formação, só remete à própria história da palavra, se resume aos seus usos particulares – entranhados em uma realidade histórica mais ampla, que cabe especificar e estabelecer. O fetichismo não deve ser imediatamente abstraído de seu contexto e denunciado em toda sorte de operações falaciosas-reificadoras encontradas no mundo social; tampouco o fetichismo pertence a algum campo particular, a uma comunidade discreta ou a uma cultura específica, seja ela africana ou européia. A noção emerge de um encontro que coloca em oposição códigos de valor estranhos uns aos outros. Em termos marxistas, um espaço de revolução cultural (ibid.: 9-10). Foi na situação de intenso contato intercultural na África do séc. XV, na qual novos e velhos significados criavam juntos modos e intensidades de reflexão, que a idéia de fetichismo se torna pragmática e teoricamente importante. Cria todo um campo semântico particular a partir de referentes que exprimiam interações afro-europeias e tematizavam questões inéditas, como a do valor econômico não-intrínseco dos objetos e a da especificidade do valor estético³³.

Para fugir de um ponto de vista neutro e a-histórico, além da já notada influência do método genealógico de Foucault, há outra inspiração metodológica importante na obra de Pietz: a proposta de Adorno de uma *dialética negativa*. Para Pietz, tal abordagem dialético-materialista da história assume que a teorização começa com a consciência de uma contradição, que conduz os atores históricos a refletir dentro de uma situação histórica concreta e nos termos do discurso e das categorias formadas em suas interações pragmáticas (que seriam a essência dos contextos históricos). A teoria se desenvolve como um esforço para explicar e resolver contradições percebidas, transformando os principais termos do discurso pragmático em conceitos não-contraditórios de um sistema formal (1988: 109n8). Esta idéia de teorização se assemelha à noção de ideologia que Pietz toma de Jameson. Ideologia, aqui, é a maneira de resolver um problema histórico que resiste a soluções na realidade; o faz transformando-o em um discurso que impõe uma estrutura semiótica, relegando o problema ao nível das idéias e da consciência, mais do que ao da realidade, das ações. Tal estrutura ideal se concebe como um cenário

33 A questão do valor extrínseco dos objetos recairá na elaboração marxiana do fetichismo da mercadoria. Já sobre o valor estético, Pietz (2003: 307-8) afirma que tanto “fetichismo” como “estética” são neologismos difundidos pelo iluminismo que buscam teorizar certos processos subjetivos que envolvem crença e materialidade sensória [*sensuous materiality*]. “Fetichismo” serviu à crítica da superstição religiosa, enquanto “estética” buscou identificar um domínio discreto da experiência, separado do religioso, da economia e da utilidade. Ambos apontam para o problema de entender processos apaixonados de apreensão sensória de coisas materiais. Autores como Kant e Hegel afirmam que a capacidade de julgamento estético desinteressado é uma faculdade ligada à percepção clara da distinção entre a subjetividade e os processos objetivos – capacidade de auto-consciência que leva à verdadeira conduta moral (baseada em idéias transcendentais). O fetichista não-iluminado, no extremo oposto, apreenderia o mundo diretamente a partir de desejos materiais, projetando-os sobre o mundo externo. Sem capacidade de julgamento desinteressado, liga subjetivo e objetivo, seria incapaz de autonomia moral e verdadeira liberdade. Preocupações acerca do valor estético dos objetos desta maneira estariam diretamente

dramático no qual personagens incorporam componentes pessoais do problema ideológico. Os personagens ideológicos então são percebidos como existentes na realidade (ibid.: 119n29).

Teoria e ideologia seriam, sob este ponto de vista, maneiras de resolver problemas e contradições que se desenvolvem na práxis histórica, a primeira transportando-os para um “sistema formal” e a segunda constrangendo-os em uma “estrutura semiótica”, distinção um tanto quanto tênue. A diferença significativa estaria no fato de que a ideologia “relega o problema apenas ao nível das idéias e da consciência” para depois impelir a estrutura à realidade, de uma maneira que soa artificial, traindo de alguma maneira sua origem. A teoria, ao contrário, apenas eliminaria contradições, seria uma continuação menos factícia do contexto. Cabe então perguntar se a noção de ideologia conforme exposta por Pietz não seria uma espécie de hipóstase invertida, isto é uma falácia que trata algo concreto (histórico) como se fosse uma abstração. Quando fala sobre a ideologia iluminista e mercantilista dos europeus que primeiro descreveram o fetiche africano, Pietz então estaria falando sobre um ponto de vista enviesado, obviamente, pois nenhuma perspectiva pode ser a-histórica, porém quando é que um bias ideológico torna-se oblíquo ao ponto de merecer ser criticado? Ou, invertendo o problema, até que ponto a própria noção de ideologia não é ela mesma ideológica? Estes problemas que pairam sobre a obra de Pietz serão motivo de questionamento por Latour, veremos.

A continuidade entre teoria e ideologia em Pietz se revela claramente quando passa-se da análise de relatos de viagem a obras filosóficas que elevam o fetiche a um conceito. Quando De Brosses se apropria de descrições da Guiné para construir o fetichismo enquanto a forma mais primitiva de religião, que define a mentalidade arquetipicamente não-iluminada, o autor daria seqüência à reflexão européia acerca da alteridade africana. Segue basicamente inalterada a concepção do fetiche enquanto objeto aleatório dotado de poder sobre os homens e a natureza a partir do qual se erigia um culto materialista sem ligação com as categorias cristãs tradicionais; bem como a idéia do fetichismo como princípio político que funda a coesão social das sociedades não esclarecidas sob a ilusão religiosa e o medo da morte sobrenatural. Seguem relevantes os mesmos problemas que giram em torno da incorporação indevida de valores em objetos materiais, assim como é idêntica a imagem que temos aqui dos africanos: supersticiosos, guiados por falsos valores religiosos e pela ignorância da causalidade.

Além de continuidade há também radicalização. De Brosses leva às últimas conseqüências a idéia presente em seus “informantes” de que o culto dos fetiches é imediatamente material. Se o fetiche age diretamente no corpo e no mundo externo, se é

ligadas às questões levantadas pelo valor supersticioso atribuído pelos africanos aos fetiches.

manipulado quase como remédio ou ferramenta, se não há distinção entre estátua e espírito, para De Brosses isso quer dizer que estamos diante de um culto *sem figuração*, sem transcendência, prestado diretamente à matéria. Una-se esta radicalização à abstração da imagem africana como modelo para todas as sociedades “primitivas” do mundo, do presente ou do passado; e com a historização desta primitividade que a encaixa em uma escala evolutiva. Esses três pontos nos quais De Brosses inova permitem que o autor utilize a idéia de fetichismo como forma de tomar posição no debate acerca da história e da natureza das religiões. O fetichismo enquanto religião originária condenava toda e qualquer religião como baseada na causalidade ilusória da superstição que impediria a consciência da causalidade física. Não apenas nas instituições africanas, De Brosses e os filósofos iluministas de seu feitio viam valores deturpados na religiosidade em geral (ainda que reste alguma simpatia pelo cristianismo).

Há também descontinuidades. Pietz nota que Bosman via o interesse positivamente, como o que move a ordem social, apenas no caso da África o interesse seria pervertido; já De Brosses via todo interesse, mesmo o dos navegadores, como um princípio negativo, anti-social. Isto revela a transformação de uma explicação fundamentalmente mercantil e especificamente histórica em uma teoria abstrata que se fundamenta em argumentos psicológicos e estéticos (Pietz 1988: 106-7). O fetiche como conceito surgiria, para Pietz, precisamente na dobra que eleva a teoria do primeiro encontro a um *modo de pensar* que conecta desejos particulares a eventos singulares através de objetos materiais, e portanto tende a um historicismo e a um materialismo radical, não-transcendental, que sustenta crenças e estruturas sociais vazias dos princípios universais da causalidade, da razão, da moral, do estado, da idéia do belo etc. Um mundo primitivo pré-universal, poderíamos dizer.

Na elaboração de Pietz, da mesma maneira que a teoria de Bosman acerca do fetiche revelava sua ideologia mercantilista que via ações guiadas pelo interesse utilitário, a teoria brosseana reflete sua ideologia iluminista, sua preocupação com psicologia, universais da humanidade, com história e progresso, com o método científico baseado na empiria. Por isto o conceito de fetichismo, continuação e metamorfose de uma formação discursiva desenvolvida no encontro afro-europeu, seria capaz de elucidar a mentalidade cosmopolita das teorias sociais do iluminismo ao positivismo, fundantes das ciências humanas. Mas ao mesmo tempo, teoria e ideologia aqui emergem de categorias formadas em interações pragmáticas, não são extrínsecas às problemáticas que buscam resolver. Não apenas De Brosses e o iluminismo, mas as diversas disciplinas (antropologia, marxismo, psicanálise etc) que usam o fetichismo para construir seus conceitos, lidam, através dessa questão, com temas difíceis mas fundamentais, ligados uns aos

outros: “a causalidade da vida material, o fundamento libidinoso das obrigações sociais, a formação externa da identidade pessoal e a singularidade indeterminada do tempo histórico” (Pietz 2005: 118).

Para Pietz, toda elaboração teórica acerca do fetichismo passa por um mesmo conjunto de problemas práticos (práticos e abstratos) que repetem-se e resolvem-se no conceito de fetiche e nos objetos por ele nomeados. É neste sentido que o autor pode levantar os temas fundamentais que definem o campo histórico do fetiche. Tratam-se de quatro pontos que segundo Pietz resumem não apenas a visão sobre o fetichismo africano, mas os *leitmotiven* recorrentes à idéia-problema de fetiche e a todas as conceitualizações que dele emergem:

Materialidade irreduzível; um poder fixo de repetir um evento fonte de singular síntese ou ordenação; a construção institucional da consciência do valor social das coisas; e seu estabelecimento enquanto objeto que guarda intensa relação e poder sobre os desejos, ações, saúde e identidade de indivíduos cuja personalidade é concebida como inseparável de seus corpos (Pietz 1985: 10).

O primeiro tema, da *materialidade* irreduzível, remete à distinção entre fetiches e ídolos, sendo os primeiros não necessariamente icônicos, não apontam para modelos ou entidade imateriais: o fetichismo seria a crença em entidades terrestres, não em seres celestiais. O segundo tema sublinha a capacidade do fetiche de estabelecer conexões. Sendo ele sempre uma fabricação *composta*, seu poder é o de *repetir* o ato que o cria, ato de dar unidade a relações articuladas entre elementos heterogêneos: materiais de diversas ordens (madeira, metais, plantas, ossos, terra), mas também desejos, crenças, estruturas narrativas. O fetiche seria marcado por singularidade e repetição. O terceiro tema é o mais enfatizado por Pietz – e não por coincidência o mais pertinente nas análises marxistas –, a incorporação de diversas formas de *valor social* e os problemas que emergem de sua construção não-universal baseada em instituições específicas que marcam o valor das coisas materiais. O quarto e último tema passa pela relação dos fetiches com a pessoa *individualizada* pela sua corporalidade. “A sujeição do corpo humano (enquanto *locus* de ação e desejo) à influência de certos objetos materiais significantes que apesar de externos funcionam em certos momentos como seus órgãos de controle [em todos os sentidos]” (ibid.: 9). Eles devem ter efeitos tangíveis, concretos, corporais, como a cura.

Esses quatro temas apresentados por Pietz se uniriam de maneira inédita fazendo o fetiche emergir na Guiné, porém, além de uma representação preconceituosa por parte dos europeus, torna-se algo mais, na medida em que apresenta questões pertinentes ao pensamento e à prática dos atores envolvidos. Os supostos enganos africanos acerca de valores e causalidade natural, assim como sua tendência a personificar os objetos, criam, de fato, uma idéia-problema, uma “noção teoricamente significativa em um discurso histórico estabelecido que, graças à sua

própria resistência à definição conceitual clara, traça a estrutura profunda de um problema fundamental à ordem de conhecimento autorizada pelo conhecimento” (Pietz 2005: 118n2).

Baseado nestes temas que delimitam o campo discursivo em questão, Pietz busca “a verdade do fetiche”, isto é, o esboço de uma teoria do fetichismo derivada da própria história teórica do termo e dos problemas que coloca; uma categoria analítica historicamente localizada porém aplicável a diferentes contextos, campos do saber, e tipos de objeto. Cada *leitmotiv* do fetiche delineará uma característica do conceito analítico desenvolvido por Pietz. Graças à sua materialidade, “o fetiche precisamente não é um significado material referindo além de si mesmo, mas age como um espaço material que acumula na unidade de sua singularidade resistente uma multiplicidade que de outra forma estaria desconectada” (1985: 15) – graças à sua materialidade, pois, o fetiche seria *territorializado*, fixa-se num espaço material, numa matriz, seja um lugar geográfico, uma parte do corpo, uma inscrição etc. Do poder particular ao fetiche de fixação significativa de um evento, Pietz nomeia a *historicização* como característica do fetiche, objeto sempre radicalmente histórico e contextual. O tema dos códigos de valores institucionalizados em objetos que funcionam como estruturas de mediação Pietz formaliza através do termo *reificação* – fetiches tornam valores abstratos em coisas discretas e concretas. Por fim, “a personalização dá um nome à dimensão do objeto reificado que fixa identificações e contradições que formam a auto-identidade de indivíduos particulares e concretos”, fetiches são *personalizados*, suscitam reações intensas por parte de indivíduos (ibid.: 15).

Somando territorialização, historicização, reificação e personalização, Pietz desenvolve a idéia do fetiche como *locus* do desencadeamento de momentos de *crise*, no qual se formam e revelam a ideologia e os valores. Crise intensamente pessoal, na qual a vida interna e externa se encontram e se fixam em um objeto (ou conjunto de objetos) extrínseco, um evento agudo que pode persistir sem se repetir (como ocorre em nossa memória). Mas para que esta fixação aconteça, é necessário um espaço localizado temporal e fisicamente, pois se trata de uma singularidade, um momento único, sem repetição possível, ou seja, histórico. O evento se associa a um objeto, cuja aparente futilidade se dá pelo fato de ele não se encaixar em nenhuma escala de valor, ser incomensurável, infinitamente importante. Cada fetiche seria uma identificação articulada e singular onde a experiência individual é confrontada com um objeto, relação esta apaixonada, bilateral e incomensurável. Assim, fundem-se eventos, pessoas, coisas e locais, estruturando relações que constituem valores socialmente significantes que tocam indivíduos de maneira profunda e socialmente relevante (ibid.: 12-13).

Tendo suas bases na experiência pré-reflexiva (consciente ou não), o fetiche pareceria

incorporar valores “naturalmente” em sua matéria. Esta naturalidade com a qual fixa valores faria dele o ponto de ancoragem de julgamentos de valor. Daí o caráter crítico (tão problemático) da retórica do fetiche: a crise que desencadeia a criação de valores se dá sempre frente a objetos de valor estranhos à cultura de seu criador, obrigando-o a se deparar com o problema da incorporação de valores sociais por objetos. Frente a um objeto considerado por um outro como sendo poderoso, cria-se seu próprio valor através e num objeto próprio. Através da crítica dos alheios, o fetiche cria os seus próprios valores, num “discurso que sempre apresenta esta dupla consciência de credulidade absorta e incredulidade degradada ou distanciada” (ibid.: 14).

A retórica crítica dos fetiches, porém, não seria exclusividade européia: todo objeto histórico, territorializado, reificado e personalizado pode ser, dentro de um contexto, fetiche. Neste sentido, não há quem não seja fetichista. Eis os exemplos levantados pelo autor: “uma bandeira, um monumento ou marco; um talismã, saco medicinal ou objeto sacramental; um brinco, tatuagem ou insígnia; uma cidade, aldeia ou nação; um sapato, tufo de cabelo ou falo; uma escultura de Giacometti ou *Le Grand Verre* de Duchamp” (ibid.: 14). Nesta enumeração de Pietz temos exemplos de fetiches “sexuais”, “da mercadoria” e “religiosos”, as formas mais comuns que a noção toma nas teorias que conhecemos. Todas podem ser “denunciadas” como fetiches, ou, pelo contrário, podem ser glorificadas como tal, pois estão entre a criação de valores coletivos e o engano da reificação e da hipóstase. Mas não podem ser considerados fetiches por alguma característica que lhes é extrínseca, essencial, só é possível avaliar se um objeto é ou não um fetiche dentro de seu contexto específico³⁴.

Sobre a utilidade desse modelo de fetiche enquanto categoria analítica, o próprio Pietz guarda dúvidas. Aparentemente, os objetos africanos que foram chamados de fetiche, ou ao menos a versão que Pietz nos apresenta deles, podem ser encaixados nesta teoria. Quanto ao campo discursivo que emerge do contexto histórico ora descrito, podemos nos questionar se sua estrutura básica se mantém – o que seria o mesmo que questionar se continua fazendo sentido chamar tais objetos de fetiche. O mesmo vale para objetos classicamente chamados de fetiches sexuais ou mercadorias: podem ser encaixados na teoria, dentro de seus campos de conhecimento transfiguradamente derivados do contexto apresentado. Porém seria necessária a aplicação da categoria analítica a objetos que até hoje não foram descritos como fetiches, para saber até onde vai sua serventia, bem como colocá-la lado a lado com elaborações etnográficas acerca de

34 Pietz (ibid.: 14-15) dá como exemplo a literatura libertina de Rétif Le Bretonne (séc. XVIII), que narra atos de amor a pés e sapatos que viriam a ser considerados fetiches sexuais. Porém, em sua época, o fetichismo não designava um tipo de perversão sexual, de modo que Le Bretonne só será um fetichista sexual dentro do contexto da psiquiatrização da sexualidade na virada dos sécs. XIX e XX, quando os objetos nomeados de fetiche passam a sempre ter sido fetiches.

objetos mágico-religiosos africanos contemporâneos, para saber até que ponto os temas que confluem nesse modelo continuam ou não pertinentes num contexto pós-descolonização.

Pode parecer estranho que, após apresentar a idéia-problema de fetiche como específica de um contexto, inseparável deste, o autor proponha uma tentativa de transformar o fetiche em categoria analítica, abstrata. Tal projeto entretanto faz sentido quando temos em mente que o fetiche sempre foi, para Pietz, uma maneira (ideológica) de teorizar (a alteridade, os valores, os objetos etc.), seja na pena dos viajantes, dos filósofos, ou na sua. Nesse sentido, e em continuidade com temas fundamentais emergentes dentro de um contexto textualmente elaborado, a pesquisa histórica e a teorização pietziana associam-se sem fundirem-se plenamente. Há na obra de Pietz, níveis de abstração distintos nos quais opera o conceito de fetiche. Logo, mesmo se o conceito analítico não for satisfatório, o projeto histórico pietziano mantém-se de pé. Suas questões centrais, que giram em torno da idéia da criação de valor em um contexto multicultural, na qual objetos funcionam como mediadores entre sistemas de valores incomensuráveis, informam muito das discussões contemporâneas acerca do conceito de fetiche.

3.2. Bruno Latour e o Antifetichismo como Paradigma de Crítica Moderna

Bruno Latour, um dos mais influentes autores que trabalharam a noção de fetiche, se interessa primordialmente pela dimensão crítica do termo, seu uso como categoria de acusação. De fato, o autor pouco se preocupa com o contexto de emergência da idéia de fetiche na Guiné, limitando-se a utilizar como parábola, a fim de pôr em marcha sua argumentação, a imagem de portugueses cobertos de amuletos acusando negros da costa ocidental da África de serem adoradores de fetiches (2002a: 15ss). Não é nesta acusação específica que Latour está interessado, mas neste tipo de acusação. O autor utiliza a acusação de fetichismo como modelo da denúncia crítica que pretende problematizar. Os africanos construiriam, com suas próprias mãos, estátuas de madeira e metal, e ao mesmo tempo diriam que estas estátuas eram divindades previamente existentes que tinham poder sobre a vida e a morte de pessoas. Aos olhos dos europeus, essa ambigüidade absurda, causada por ignorância ou má-fé, seria suficiente para demonstrar a inferioridade dos negros frente aos brancos que sabiam separar o que eles mesmos faziam do que existia independentemente da ação humana. Os fetiches africanos seriam produtos de crenças ingênuas e/ou de embustes sacerdotais: pertenceriam ao domínio do imaginário, seriam meras projeções de desejos no mundo real. A parábola latouriana da acusação de fetichismo quase condiz com a exposição pietziana da história do encontro entre europeus e

africanos – com a diferença que Latour, para efeito argumentativo, mitiga o papel da iconoclastia protestante e mercantilista dos comerciantes holandeses para de alguma maneira diminuir a distância entre africanos e europeus, e acentua a idéia de que os fetiches são construídos, colocando-a como centro do problema do fetichismo, porém deixando de lado o fato de que muitos fetiches eram “objetos naturais” (rios, árvores, etc.), não exatamente *construídos*, no sentido estrito da palavra.

Marcar os guineenses com o rótulo de fetichistas foi, para Latour, uma maneira de afirmar que esses não percebiam a diferença entre o que sempre existiu e aquilo que é fabricado pela mão humana; entre o dado e o construído. Fetiche, no vocabulário latouriano, é aquilo que, sob olhos de um crente, é simultaneamente uma verdadeira divindade e algo construído pelo homem, simultaneamente fato e feito. Esta ambigüidade permite que fetiche e fetichista sejam alvos da crítica antifetichista que afirma que algo deve ser fato *ou* feito; imanente *ou* transcendente, nunca ambos ao mesmo tempo.

Como definir um antifetichista? É aquele que acusa um outro de ser fetichista. Qual é o conteúdo desta denúncia? O fetichismo, segundo a acusação, estaria enganado sobre a origem da força. Ele fabricou o ídolo com suas mãos, com seu próprio trabalho humano, suas próprias fantasias humanas, mas ele atribui este trabalho, estas fantasias, estas forças ao próprio objeto por ele fabricado (ibid.: 26).

Mas a crítica não para aí. Além de acusar os “primitivos” de projetarem ingenuamente força naquilo que construíram, os antifetichistas também acusam os mesmos de verem ingenuamente suas ações como resultado de decisões livres. De não perceberem que os homens não são livres, mas coagidos por objetos e forças maiores que ele: a sociedade, a política, a economia, o inconsciente. Separam-se, então, objetos-encantados (aqueles aos quais o fetichista atribui força) de objetos-fatos (aqueles que o moderno *sabe* possuir força); bem como atores-livres (que agem por conta própria) de atores-determinados (moldados por forças externas). São duas denúncias críticas: a primeira é a da projeção da força do ator no objeto; a segunda é da incapacidade de ver que o ator é determinado. A sobreposição delas parece paradoxal: o ator é livre ou determinado? Objetos são construídos ou têm força própria? Para resolver este problema, o antifetichista institui uma separação entre crença e saber, que refletirá na separação filosófica entre epistemologia e ontologia.

Dito de maneira brutal, o pensador crítico colocará na lista de objetos-encantados tudo aquilo em que ele *não acredita mais* – a religião, é claro, mas também a cultura popular, a moda, as superstições, a mídia, a ideologia etc. – e, na lista dos objetos-causa, tudo aquilo em que *acredita convictamente* – a economia, a sociologia, a lingüística, a genética, a geografia, as neurociências, a mecânica etc. Reciprocamente ele vai compor seu pólo sujeito, inscrevendo no crédito todos os aspectos do sujeito pelos quais tem consideração – responsabilidade, liberdade, inventividade, intencionalidade etc. – e, no débito, tudo que lhe parece inútil ou maleável – os estados mentais, as emoções, os comportamentos, as fantasias etc. Segundo os pensadores, a extensão, como o conteúdo das listas, irão variar, mas não essa quadripartição (ibid.: 35).

O principal foco de Latour é atacar a noção de crença, enquanto antônimo de saber, enquanto disposição meramente subjetiva, falso conhecimento gerado por pensamento imperfeito. Crença neste sentido é um julgamento sobre idéias dos outros. Baseado em Montaigne, Latour afirma que “a crença não é um estado mental, mas um efeito das relações entre os povos” (ibid.: 15); mais que isto, crença é um modo polêmico e violento de relação (idem 2001: 311). A noção de crença permite a supracitada quadripartição: dois tipos de objetos, dois tipos de sujeitos; permite fatos de um lado e fetiches do outro. Permite que fatos – reais por não serem construídos – possam ser usados como martelos em atos iconoclastas que atacam os fetiches, mostrando como não são autônomos por serem construídos. O acusador (antifetichista) *sabe*, os acusados (fetichistas), *crêem*.

Eis o sentido da abstração feita por Latour da idéia de fetiche e do contexto guineense. Assim como estariam cobertos de amuletos aos quais atribuíam poder os portugueses que apontavam para os africanos, acusando-os de atribuir poder a objetos construídos, os antifetichistas também se cobrem de fetiches. Pois, se os europeus não acreditam na força das estátuas de madeira e metal, por outro lado acreditam na força de objetos que construíram: não apenas amuletos católicos, mas objetos científicos e conceitos como sociedade, *self*, economia etc. Obviamente, Latour não fala apenas das personagens da Guiné do séc. XVIII, mas de todos aqueles que adotam uma retórica crítica tipicamente cientificista, ocidental e *moderna*. Argumentações como as de Bosman e De Brosses são exemplos claros e prístinos deste repertório crítico, que acusa os objetos dos outros de serem enganos sobre a origem da força enquanto tampam os olhos para a ambigüidade dos objetos que eles próprios usam. O “fetichista primitivo” e o “antifetichista moderno” são arquétipos criados por Latour para, digamos assim, criticar a crítica. A denúncia da ilusão religiosa é o paradigma da crítica moderna, para Latour, mas outros usos muito comuns do termo fetiche, especialmente algumas derivações da teoria marxista (que chamei no capítulo anterior de *fetiche-crítico*) são alvos primordiais do ataque latouriano³⁵.

Se a atitude crítica que separa crença de saber deve ser problematizada é porque a separação de objetos e sujeitos em quatro repertórios não se sustenta quando olhamos para as práticas dos próprios *modernos*. Pois estes também constroem “fetiches”, como Latour procura demonstrar através de vários exemplos, entre eles a análise do trabalho e das notas de Pasteur³⁶. Este cientista, ao demonstrar que a fermentação é um processo causado pelo crescimento de

35 Cabe enfatizar que um autor não precisa necessariamente usar o conceito de fetiche neste sentido ou em qualquer outro para ser considerado um antifetichista.

36 Latour tratou mais a fundo de Pasteur e de sua obra em *Les Microbes, Guerre et Paix*, de 1984.

microorganismos, oscila entre argumentações construtivistas e realistas. Latour (2002a: 38-39) sublinha esta ambigüidade, mostra como Pasteur ora afirmava que seu fermento era feito em laboratório, ora afirmava que o mesmo existia independentemente no mundo. Tal oscilação não é um erro, um descuido; podemos tratá-la não como ambigüidade, mas como ambivalência: os objetos de laboratório, assim como as esculturas africanas, podem ser simultaneamente construídos e realmente existentes, podem ser ao mesmo tempo fatos e feitos. Latour cria então o neologismo *fatiche*³⁷, para passar ao largo da divisão entre fato e fetiche, para não ter de escolher entre realismo e construtivismo.

Para Latour, fatos são construídos por humanos e nem por isso são menos autônomos ou reais. Tudo que é construído supera seu criador, passa a habitar o mundo de maneira independente. Os objetos, sejam eles de laboratório ou máscaras de madeira, são capazes de fazer os atores fazerem coisas, fazê-los falar coisas. Este *faz-fazer* demonstra que a origem da força não está nem no pólo do sujeito, nem no pólo do objeto, portanto não há crença ingênua que se engana sobre a realidade das coisas que habitam o mundo. Segundo Latour, todos sabem, em sua vida prática, não haver fatos ou fetiches, apenas fatiches, que não são meramente construídos nem simplesmente verdadeiros, não são nem puramente sujeitos nem somente objetos. Estes fatiches são compostos, são complexos: o próprio autor hesita ao longo de sua obra, ora chamando-os de mediadores, ora de híbridos, ora de quase-sujeitos e quase-objetos... Todos estes diferentes termos se referem, cada um à sua maneira, a entes que se colocam nos interstícios entre imanência e transcendência, entre ontologia e epistemologia, de formas variáveis.

Se for assim reconhecida a simetria entre fato e feito, se só existirem fatiches, como poderiam os antifetichistas acusar os outros de acreditarem no poder dos fetiches? Deveriam perder sua capacidade de atacar os fetiches, e toda e qualquer crítica simplesmente não existiria. Latour afirma que há mais uma divisão criada pelos modernos, para resolver de forma astuta seus paradoxos: a separação entre teoria e prática. “A escolha proposta pelos modernos, não se dá, portanto, entre realismo e construtivismo, ela se dá *entre a própria escolha* e a existência prática [...]” (ibid.: 48). Em teoria, fato e feito são separados; na prática, estão juntos. Esta dupla quebra – que separa primeiro o pólo sujeito do pólo objeto (as representações das coisas) e depois a vida teórica (onde se leva a sério a primeira quebra) e a vida prática (onde a ignoramos) – permitiria

37 No original francês, *fatiche*, um jogo de palavras que mistura os substantivos *fait* (fato) e *fétiche* (fetiche), e o particípio passado do verbo *faire* (fazer): *fait* (feito). Em português, há certa dificuldade de se jogar com as três noções em uma só palavra: tentou-se traduzir o termo por *fe(i)tiche* (feito+fetiche) e *fatiche* (fato+fetiche). Fico com a segunda opção por se aproximar mais da palavra utilizada por Latour quando este escreve em inglês, *factish*, que também une *fact* (fato) e *fetish* (fetiche), deixando de lado o “feito”, já incluído na etimologia de fetiche que remonta ao latim *facticius*.

que os modernos façam “apenas ciências” sem se preocupar com ética, política, economia. Como, em teoria, as práticas não criam o mundo, não se vê problemas em fazê-lo, e se cria objetos novos sem cessar. Os modernos estão sempre quebrando um fetiche para construir outro, ou para restaurar os antigos. A prática, subterrânea, tem sempre de resolver a contradição contínua provocada pela dupla quebra, e ao fazê-lo, alimenta por sub-repção a teoria. Este processo é o que pode-se chamar de *purificação do mundo*.

[...] permite desdobrar-se sem prestar contas imediatamente. Graças aos ídolos destruídos, pode-se realizar inovações sem risco, sem responsabilidade, sem perigo. Outros mais tarde, em algum outro lugar, suportarão as conseqüências, medirão o impacto, avaliarão as repercussões e limitaram os estragos (ibid.: 61).

Deve ter ficado claro que a obra de Latour é programática. Sua busca é por “um modo de negociar uma passagem pacífica entre sujeitos e objetos”, sem quebrar a linguagem da prática, sem obrigação de escolher entre real e fabricado, como fazem as teorias (idem 2001: 306). Em suma, a busca é por uma maneira de aceitar a idéia de fetiche sem retóricas iconoclásticas e críticas que os quebram em fatos ou feitos. O primeiro passo para tal seria abrir mão tanto da idéia de ator-livre quanto da de ator-determinado, da idéia de que uma coisa domina a outra, em direção a uma percepção de que as coisas que fazemos nos surpreendem ligeiramente, vão além dos nossos cálculos, ganham autonomia, nos fazem-fazer coisas, assim como as fizemos-fazer. Há uma “pequena superação” em toda a ação. Outro passo seria fugir da separação entre um mundo físico “lá fora” (objetivo) e muitos mundos mentais “aqui dentro” (subjetivos), uma vez que as noções de mente, de interior, de representação e de ilusão são apenas criadas para alocar fetiches que não têm lugar entre os fatos do mundo real. Não sendo mais projeções subjetivas, as crenças precisam então de que se lhes conceda certo conteúdo ontológico, certa realidade.

Não se trata de dizer que divindades africanas passam a ser idênticas a objetos de ciência, mesmo porque o tipo de existência que estas reivindicam não são da mesma ordem dos “fatos brutos”. Bastaria, segundo Latour, que prestássemos atenção nas coisas que as pessoas dizem e fazem. Seguir os atores, levar a sério suas afirmações, sem se preocupar em mostrar a todo tempo que são determinados por ideologias, *habitus*, inconscientes, ignorâncias. Sem se preocupar, a cada passo, em desmistificar e criticar. Ainda segundo Latour, ao fazê-lo, perceberíamos que as pessoas são mais lúcidas e reflexivas do que parecem à primeira vista, ainda que não sejam plenamente coerentes. Coerência, aliás, é algo provavelmente impossível de se alcançar na prática, uma vez que os fetiches possuem uma dimensão abstrusa, entrelaçada, por serem emaranhamentos estéticos, morais e existenciais. A constante superação, o constante fazer-falar leva a complicações que devem ser compreendidas como tal, e não aparadas a fim de se alcançar uma teoria limpa, inequívoca, que seria incompatível com a prática. Uma vez que nos superam,

temos que ter cuidado com os fatices, portanto, observar cuidadosamente as ligações complexas que podem vir a fazer. Este cuidado implica em gerir as negociações nas quais nos inserimos, implica em traçar associações com esmero. O plano não-moderno latouriano é o de abandonar a iconoclastia – que quebrava todos aqueles habitantes dos mundos dos outros nos quais não acreditávamos – e, para além de simples fatos ou fetiches, aceitar uma diversidade de *status* ontológicos, de realidades e estabilidades para as coisas. Mas se a proposta aqui passa por abrir mão de teorias cristalinas em prol de associações possivelmente tortuosas, isto não implica em uma ausência de regras: Latour pede cuidado ao traçarmos associações – nossas atuais e as potenciais daquilo que construímos. Precisamos de cautela, uma vez que negociamos o tempo todo não apenas com pessoas, mas com o mundo inteiro à nossa volta, uma rede sempre instável de agentes humanos e não-humanos.

A partir da dimensão programática de suas propostas, Latour em certos momentos observa atitudes antifetichistas em autores e teorias diversas. Com Pietz e Iacono, por exemplo, é severo: afirma que suas obras têm um lado interessante, na medida em que criticam o mito racista da religião primitiva, mas, ao fazê-lo “tomam com a maior seriedade e sem o menor distanciamento, o partido de Marx e de Freud. Nas mãos destes, as ciências sociais, únicas livres das fantasias da crença, julgam todos os outros, negros e brancos” (Latour 2002a: 29n11). Muitas leituras, próximas daquilo que chamei de *fetichismo-crítico* de fato tomam esta posição que Latour credita a Pietz e Iacono, porém creio que nenhum destes dois autores o fazem. Especialmente Pietz não é tão simplista em sua leitura de Marx e Freud, posto que observa o papel do conceito de fetichismo nessas obras e nas ciências sociais em geral como estando em continuidade com o campo discursivo do fetiche, como sendo mais uma série de variações sobre os temas colocados pelo contexto de emergência da idéia-problema fetiche. Temas dentre os quais está o da dimensão crítica do fetiche no qual Latour foca, diga-se de passagem. O fato de Pietz se valer muitas vezes de interpretações de sabor marxista, por exemplo quando critica a *ideologia* iluminista nas teorias de De Brosses, não significa que faça uma leitura ingênua do materialismo dialético como o ponto de vista de deus capaz de julgar imparcialmente a tudo e a todos. A aproximação que propõe entre teoria e ideologia é prova disto. A propósito, ainda que Latour não se valha de um vocabulário marxista e da idéia de ideologia – ao contrário, ele as problematiza – em alguma medida Pietz e Latour se aproximam, pois a ideologia censurada pelo primeiro é uma encarnação da postura crítica tão atacada pelo último – aliás, é sua forma arquetípica – seu “adversário” é o mesmo³⁸.

38 Isto levanta um possível problema freqüentemente discutido acerca da teoria de Latour: a acusação de que ele

3.3. Atribuições de Agência e Intencionalidade

Webb Keane (1997; 2007) aproxima idéias de Pietz e de Latour acerca do fetiche, ao tratar de um caso empírico distante da África Ocidental: o da ilha de Sumba, na Indonésia. O contexto etnografado pelo autor é análogo ao encontro cultural euro-africano na costa da Guiné: Keane encontrou em Sumba pagãos, católicos e protestantes – os dois últimos acusam os primeiros de fetichistas, e ao mesmo tempo os últimos acusam os dois primeiros de fetichismo. De fato, a situação é bastante próxima à descrita por Pietz, a começar pela divisão religiosa tripartite que pode ser vista como organizada em um crescente de rejeição da materialidade (adeptos de religiões nativas ou pagãos; católicos; protestantes). Porém, aproximando-se mais das hipóteses de Latour do que das de Pietz, o etnógrafo não se vale do termo fetiche para focar no uso de objetos materiais nas religiões tradicionais, mas nas acusações de atribuição errônea de agência dirigidas a estas religiões. Ou seja, seu foco está no antifetichismo, peça fundamental do processo moderno de purificação do mundo, tal qual descrito por Latour.

O conceito de agência pode então entrar no trabalho de purificação, guiando as pessoas ao tentarem ordenar quais tipos de seres têm ou não agência. Pois as sociedades diferem na medida em que entendem a agência como sendo, digamos, intenção amoral ou liberação moral, ou na medida em que espíritos, estátuas, pedras, canções ou textos, classes, massas, nações ou apenas indivíduos podem ser ou não agentes [...] Uma das principais metas do trabalho de purificação, conforme empreendido por missionários protestantes, é estabelecer o *locus* preciso da agência do mundo ao separar imputações de agência corretas de enganos (Keane 2007: 54).

O fetichismo seria, sob olhares protestantes, um erro comum: atribuição de agência, desejos e responsabilidades a não-humanos, a objetos que o antifetichista *sabe* serem matéria inerte. Missionários acusam os nativos de Sumba de fugirem de suas responsabilidades e de se absterem de culpa ao ceder agência a objetos e espíritos de ancestrais, e ao mesmo tempo de terem uma religião egocêntrica, que visa ganhos materiais (idem 1997: 678; 685). Nota-se que a distribuição de agentes no mundo também determina as jurisprudências, as culpabilidades, tendo

operaria uma espécie de crítica da crítica, um anti-antifetichismo. A resposta de Latour vai no sentido de afirmar que sua posição não é contra todas as formas de crítica, apenas contra a crítica *barata*, ou desenfreada (c.f. Latour 2002b: 25; Latour & Hennion 1993: 9), o que se aproxima de uma distinção, frisada por Pignarre & Stengers (2005: 67 e *passim*) entre *senso crítico* e *espírito crítico*. Espírito crítico significa a acusação desmistificadora que afirma que “antes acreditávamos em X, agora sabemos que Y”: reside nas críticas que buscam “libertar o homem do engano”, através de julgamentos que agem quase como “polícia do pensamento”. Já o *senso crítico* é o consentimento de que, sim, certas coisas devem ser atacadas, porém não apenas pelo efeito da denúncia, mas pela busca de apontar novas possibilidades: não se trata de negar, mas de cultivar (ibid.: 93). O *senso crítico* não é apenas construtivo, mas acima de tudo um processo aberto, que não desvincula em momento algum crítica de aprendizagem, e que tem como critério as consequências de uma ação ou de um conhecimento, não um regime de verdades e falsidades previamente estabelecido e inalterável. Assim, a “crítica da crítica” de Latour é, mais que uma denúncia iconoclasta da atitude acusatória moderna, um esforço para abrir portas que o espírito crítico nos cerra, abrir possibilidades que nos permitam desfazer vínculos viciosos (entre eles, o vínculo ao espírito crítico) e, com cautela, estabelecer novos, benéficos. Gostaria de desenvolver com mais calma esta interessante questão, mas este não é o espaço para tal.

parte em nossos sofrimentos, em como lidamos com eles, tendo repercussões diretas no cotidiano. E mais, o desconhecimento da separação entre objeto e sujeito, em tal contexto de conversão religiosa é visto como um perigo moral, já que envolve abrir mão da liberdade de agência para outros. Antifetichistas buscam então devolver a agência que havia sido “roubada” de quem a deteria por direito (no caso, apenas os homens e Deus).

[...] defino fetichismo como a imputação dirigida aos outros que confundem as fronteiras entre sujeitos com agência e meros objetos. A acusação organiza o universo entre coisas (corpos, pedras) que são materiais e sujeitos às leis naturais, e outras coisas (almas, pensamentos) que são imateriais e sujeitas a outras forças – agência humana, digamos, ou intervenção divina (idem 2007: 77).

Keane afirma que Latour não teria explicado qual o ímpeto moral que organiza ou direciona os modernos em seu projeto de purificação do mundo. A fim de suprir esta lacuna, Keane sublinha o papel fundamental da Reforma enquanto base moral das acusações de fetichismo e da purificação como um todo. A religião – certa forma de religiosidade moderna, modernizante – muito mais do que as esferas da ciência, filosofia e teologia (restritas às elites) seria a fonte do antifetichismo (ibid.: 77). É inegável o papel do protestantismo, sobretudo num contexto de conversão, e de fato os principais antifetichistas no contexto analisado por Keane são missionários e convertidos protestantes. Há, porém, uma diferença entre o contexto sumbanês e o guineense que problematiza a idéia do protestantismo como manancial primário da moral purificadora: na ilha de Sumba não havia comércio em larga escala, ao menos não com a magnitude das grandes navegações. Lembremos que na descrição de Pietz o ideário mercantilista / proto-capitalista é chave importante na interpretação que Bosman e outros nos fornecem. Tais viajantes, apesar de calvinistas (como a maioria das missões em Sumba), eram antes de tudo comerciantes: daí seu foco na noção de interesse, sua crítica ao utilitarismo da religião africana, sua preocupação com a não-universalidade dos valores portados pelos objetos. Quando da emergência da noção de fetiche, praticamente não havia missionários na África Ocidental, de modo que o emaranhado de questões sintetizadas nos objetos africanos, bem como a acusação prototípica de fetichismo, surgem na pena de comerciantes que arriscavam sua vida não em busca de denunciar falsas crenças, mas dos lucros astronômicos que o comércio ultramarino oferecia. Se faz sentido buscar um ímpeto moral para o antifetichismo, este certamente não está em uma fonte única e destacada: nem protestantismo nem mercantilismo sozinhos, mas códigos de valor multivalentes, informados além destes dois processos também pelo mecanicismo e o cientificismo iluministas, e também por outras idéias, confluem no que Latour chama de purificação. Não faz sentido privilegiar o papel de um código em detrimento de outros, pois estão todos conectados.

De todo modo, a principal questão que a contribuição de Keane levanta é a da *agência*: quem tem capacidade de causar efeitos significativos no mundo, de ser responsabilizado pelo que faz? Questão já contida na elaboração de Latour, pois a acusação de atribuição errônea de agência a objetos é o primeiro movimento do antifetichismo por ele descrito. Latour procura mostrar que os fatiches possuem agência, já que superam aqueles que os construíram, “fazem-fazer”, mesmo que não sejam humanos: *minkisi* podem provocar doenças fulminantes, drogas podem alterar corpos e mentes, novas tecnologias podem ter efeitos muito além dos planejados pelos engenheiros. Não-humanos possuem agência, afirma Latour, são capazes de injetar diferença no mundo com relativa independência em relação aos homens que os fazem ou usam. A ação dos objetos, sua capacidade de “fazer-fazer” não aponta para um domínio dos humanos pelas coisas, nem vice-versa, nem para uma construção dialética de um pelo outro, não aponta para uma origem única da força e da ação, mas para um fluxo contínuo de associações e influências a partir das quais humanos ou não humanos agem, isto é, alteram o mundo “social” e “natural”, interagem e modificam outros agentes.

O que faz desta proposta de Latour polêmica é o fato de que, em geral, a agência é considerada uma característica exclusivamente humana. Alfred Gell desenvolve uma teoria alternativa à de Latour, que leva em conta a agência não-humana ao mesmo tempo em que mantém o postulado da agência enquanto característica humana. Para Gell, agência é uma forma de entender a causação não-física, ou seja, a capacidade de iniciar seqüências causais por desejo ou intenção, não apenas pela concatenação de eventos físicos. Por ser fruto da intencionalidade, para Gell toda agência é social (se não, seria apenas um *acontecimento*), i.e., toda agência se insere numa rede de relações sociais. Como relações sociais se dão a princípio entre humanos, a agência também o faz. Entretanto, o imediato outro da relação não precisa ser humano: as pessoas criam laços sociais com coisas, objetos, de diversas formas. Posto que fazem parte da rede social, a agência pode ser investida nas coisas ou emanar das coisas (c.f. Gell 1996: 12-21). A agência não é definida por atributos biológicos, é relacional, o que interessa não é *o que o agente é*, mas *onde ele se encontra* numa rede de relações sociais: “Tudo que é necessário para que paus e pedras tornem-se agentes sociais no sentido que postulamos é que haja verdadeiras pessoas/agentes humanos 'na vizinhança' destes objetos inertes, não que eles sejam biologicamente pessoas humanas em si mesmas” (ibid.: 123).

Um objeto pode ser um agente: uma obra de arte causa efeitos sobre seus espectadores, um campo minado age sobre um espaço e as pessoas que o atravessam. Mas, neste sentido, pode

ser apenas um “agente secundário”, pois não possui intencionalidade. Agentes primários são seres com intenção, agentes secundários são aqueles a partir dos quais os agentes primários distribuem sua agência, projetando-a sobre tais objetos que se tornarão *índices de sua intencionalidade*, parte de sua *pessoa distribuída*. A idéia de Gell é que um agente primário intencional inicia uma cadeia de efeitos a partir de sua ação, porém, os recipientes, aqueles que serão afetados pela ação, nem sempre possuem relação direta com o agente, de forma que precisam *abduzir* sua agência a partir dos objetos com os quais estão em contato, ou seja, precisam inferir a intencionalidade, formando uma noção dos outros sociais a partir dos objetos (índices) com os quais travam relações. Índices aqui não são meros acessórios, apesar de secundários não deixam de ser agentes, pois são necessários no encadeamento de eventos: um artista ou um militar não agiriam da maneira que fazem se não fosse através de seus intermediários sobre o qual distribuem sua agência.

A diferença entre essas duas vigorosas e contemporâneas teorias antropológicas da agência não-humana se localiza na idéia de intencionalidade: para Gell, esta é uma característica necessária na ação, para Latour não. Para Gell, objetos abduzem a agência humana intencional; para Latour, objetos fazem-fazer, superando seus criadores humanos, de modo que a agência é definida por seus efeitos nas redes que fazem parte, não pela sua intenção (Latour 2005: 71). Para Gell, objetos agem quando embebidos em relações sociais, quando estendem a intencionalidade de pessoas (isto é, de humanos em sua face social); ao passo que para Latour, objetos operam traçando associações de redes que não são apenas *sociais* no sentido estrito, são o que o autor chama em diferentes momentos de “redes sociotécnicas”, “coletivos híbridos de quase-sujeitos e quase objetos”, “compostos sociais”, ou seja, onde os nós não são exclusivamente humanos, onde sujeitos e objetos não são de substâncias diferentes assim como não há diferença entre global e local (idem 1994: 119). Em suma, a diferença fundamental é entre uma definição do social como aquilo que está sobre o natural (em Gell intencionalidades são distintas de causalidades) e uma definição do social como algo que não se distingue do natural (em Latour, agentes são quase-sujeitos e quase-objetos). Diferentes posições podem ser creditadas a diferentes focos temáticos (Gell pensa a arte, Latour a ciência), mas, para além disso, a divergência pode ser entendida como um contraste de interpretações sobre as fontes das ações sociais. Para Gell a origem da agência é humana, pois está na intenção, que pode apenas ser transportada por objetos; para Latour, nem sujeitos nem objetos têm prioridade enquanto agentes causativos, pois a intencionalidade não está em questão.

Quando nos voltamos para os objetos mágico-religiosos africano que foram chamados de

fetiches notamos que, ao menos em certos casos, não é incorreto dizer que se atribui a eles, além de agência, também intencionalidade. Keane lembra que mesmo missionários protestantes antifetichistas admitem intencionalidade sobrenatural (1997: 690), a intencionalidade não necessita ser exclusivamente característica humana. Se partirmos do princípio que a intencionalidade está em jogo, a questão passa a ser: essa característica é própria dos humanos e apenas atribuída a não humanos (posição antifetichista) ou ela pode ser própria de alguns objetos, também? Gell parece oscilar entre duas respostas.

Numa primeira interpretação dos *minkisi nkodi* (fetiches antropomórficos kongo cravejados de pregos), Gell (1996: 61-62) afirma que sua agência deriva do fato de que um sacerdote agiu sobre o objeto anteriormente [*it has been acted upon*], o fetiche objetifica uma série de relações numa forma visível, ele é índice da agência do sacerdote. Porém, mais à frente (ibid.: 129), o autor volta ao assunto a partir da afirmação nativa de que esses objetos possuem uma alma (ou espírito) que age através deles, o que pode ser entendido como uma afirmação de que eles possuem psicologia intencional, uma mente que dá propósito a suas ações antes de efetua-las. Neste sentido, *minkisi* e outros objetos similares seriam mais que antropomórficos em sua forma: sua antropomorfia está no fato de também terem intenções que não dependem apenas das humanas – mesmo que seja necessário consagrá-los para que ajam socialmente, isto é, que estabeleçam relações com humanos. Dizer que um objeto tem alma, tem vontades, é mais que dizer que tem agência secundária. Gell, entretanto, não discute a atribuição da agência a ídolos em termos de sua realidade, sua ontologia, mas em termos da estrutura da atribuição, que para ele se expressa de modo fractal: há congruência estrutural entre interno e externo, não há oposição entre ego e sociedade, partes e todos, singular e plural, não há uma superfície oposta a um cerne interno primário, apenas passagens entre dentro e fora. A mente, de onde emergem as intenções, pode ser pensada como uma série de estruturas relacionais concêntricas, que desde seu âmago interior até suas relações externas têm agência (ibid.: 140-141; 147-148). No caso dos *minkisi*, poderíamos dizer que a mente vai dos ingredientes invisíveis que os compõem até suas relações com outras pessoas e espíritos. No caso de um homem, a mente vai das divisões internas do eu até sua genealogia e pessoa distribuída. De toda maneira, para Gell, intencionalidade segue sendo uma característica humana, posto que quando é atribuída a objetos, trata-se de antropomorfismo; a mente ou psicologia intencional dos fetiches reflete a mesma estrutura de seu protótipo humano. A atribuição de agência só ocorre porque e quando os círculos concêntricos envolvem agentes humanos, nas redes de relação social.

Já Latour, que preocupa-se não com a intenção da ação, mas com seu efeito na rede que

íntegra, as questões são outras: que fazem os fetiches? Como fazem? Que associações traçam? O antropomorfismo não está em jogo, pois não há agentes livres (ou determinados) *a priori*, não há pólo sujeito e pólo objeto dados previamente. Latour prega a multiplicação dos agentes do mundo, uma distribuição da agência que não tem como cerne a humanidade, e deve ser dada em campo: observando o que as pessoas dizem e fazem notamos quem ou o quê age nas redes sociais. Em campo percebemos a realidade específica destas agências: para os nativos, elas não são atribuídas, elas existem. Keane, ainda afirmando a importância do protestantismo no ímpeto purificador moderno, diz que a própria centralidade da noção de agência na antropologia estaria ligada a uma genealogia que passa pelo cristianismo. Quando o antropólogo tenta “devolver” a agência a seus objetos, i.e., aos nativos e às coisas com as quais se relacionam, é o próprio analista quem define o que é agência, sendo ele o agente-mor, e assim caindo no “paradoxo da agência” (2007: 196). De todo modo, este “paradoxo” (para o qual existem soluções, veremos) ainda é melhor do que simplesmente negar a agência aos outros.

3.4. Novas Perspectivas sobre o “Primeiro Encontro”

Dois autores contemporâneos que tratam da questão do fetichismo a partir de pesquisas etnográficas sobre o candomblé possibilitam uma revisão da noção de agência como característica primordialmente humana, baseada na intencionalidade, da qual parte Gell. Goldman (2009: 26n23) afirma que Gell prende-se em uma “indecisão entre estender ou transformar o conceito de relações sociais a fim de permitir que incluam os objetos (mas também os animais e os espíritos) e reduzir esses seres às relações sociais travadas sempre entre humanos”. Gell tentaria fazer dos objetos agentes, mas pararia no meio do caminho, apontando para um núcleo humano, mesmo que afirme a estrutura fractal da alocação de agência. Também argumentando contra certo antropocentrismo na teoria de Gell, Sansi (2005: 150-151) afirma que, no contexto etnográfico que estuda, os objetos podem ter agência mesmo que não se pressuponha uma psicologia intencional, uma mente; nem toda ação significativa, nem toda criação de valores está nas mãos humanas. Sansi e Goldman buscam, de maneiras distintas mas próximas, entender objetos do candomblé que poderiam ser chamados de fetiches (altares de santo, pedras consagradas); sobre eles, argumentam que a questão da agência não necessariamente passa pela intencionalidade. Tomam uma posição mais próxima à de Latour. Vejamos como isto se dá.

Historicidade, mais que agência, é para Sansi a noção central para pensar os fetiches.

Porém, a historicidade dos usuários de fetiches não é da ordem do contingente; o processo de criação de cada um destes objetos não é casual, não se dá por capricho, pois fetiches, neste sentido, são *locus* materiais de encontros entre pessoas, objetos, valores e forças, encontros nada arbitrários: são necessários.

[...] o evento no qual um fetiche é “encontrado” não é percebido pela pessoa como arbitrário, mas necessário. O valor que a pessoa encontra no objeto não é aleatoriamente atribuído pela pessoa, mas visto como um valor *imane*nte ao objeto, algo embrionário que sempre esteve lá esperando esta pessoa particular, algo que ela reconhece (Sansi 2003: 51).

O vocabulário aqui é claramente pietziano. Sansi parece apontar para a necessidade de retomar a “teoria do primeiro encontro” levando em conta o ponto de vista nativo sobre o assunto. A etnografia demonstra que, o que pareceu improvisado, desrazão e aleatoriedade aos olhos de De Brosses, segue critérios peculiares e conseqüentes para as pessoas que usam fetiches. Neste contexto, a idiopatia é sempre motivada. Sansi sustenta que no candomblé os objetos variados que compõem os altares (flores, imagens, perfumes, pedras, comidas) ainda que a primeira vista possam parecer desarticulados, puro capricho, revelam a história geral e pessoal dos espíritos. São selecionados por se adequarem ao gosto dos espíritos que estão ali assentados, e mais que isto, sua escolha ocorre em encontros singulares e significantes entre objetos, crenças, e forças sobrenaturais, mesmo que quase sempre haja um pouco de sorte em sua coleta – pois não são receitas a serem seguidas à risca, mas presentes aos santos.

Este é um ponto importante para entender o caráter aparentemente aleatório e desordenado dos objetos reunidos nos altares: eles não representam separadamente qualidades específicas que formam um conjunto lógico. Pelo contrário são acumulações de presentes, de objetos que as pessoas acharam, achando que “combinam” [*suit*] com o espírito que vive no altar, altares que são o resultado de uma história pessoal de trocas entre as pessoas e os Orixás (idem 2005: 35).

As pedras nas quais habitam os santos de cada pessoa, chamadas *otás*, são os exemplos mais claros e mais significativos deste processo. Quando se encontra uma pedra de formato curioso que irá para um altar no candomblé, onde servirá, após *assentada*, como espécie de moradia do santo particular de uma pessoa (ou canal de comunicação com ele), tal encontro não se dá por *pura* sorte. A sorte que opera aqui é uma “sorte induzida” [*driven chance*] ou, no vocabulário das vanguardas européias, um *hasard objectif*: acaso induzido ou motivado pela potencialidade do próprio objeto de funcionar enquanto um fetiche: objetos (e/ou os espíritos que nele habitarão, não há diferença clara entre eles) “chamam” as pessoas, que depois atualizarão esta potência através da consagração ritual, isto é, do assentamento. A partir daí, o santo se presentifica no objeto de maneira similar à que ele se presentifica no corpo do iniciado durante um ritual de possessão³⁹. Neste sentido, “fazer o santo” no candomblé seria um processo de

39 Há uma diferença fundamental: o assentamento é secreto, ao passo que o corpo é público. Eles seriam, portanto

iniciação baseado em técnicas rituais que ajudam a lidar com a divindade de forma concreta, material, na medida em que a constroem no corpo e no altar. Isto transfere a agência do Orixá para o iniciado, o ensina a manobrar as forças místicas que compõem o mundo de maneira eficaz.

Sansi sublinha a historicidade e a materialidade como noções chave para entender a vida e a agência dos objetos, dos fetiches. Neles historicidade e materialidade se confundem, pelo fato de serem “o resultado de histórias particulares que dão a eles um valor particular, além da condição de serem símbolos reconhecíveis [...]”. Não são apenas um símbolo abstrato de um Orixá, mas a memória concreta de uma relação entre o Orixá e seu devoto. Isto é, são não apenas símbolos, mas índices” (2007b: 39-40)⁴⁰. Seu caráter de índice sublinha a contigüidade entre o evento e a coisa na qual ele se objetifica. Não se trata de um mero símbolo, ou ídolo, imbuído de um valor que lhe é transcendente.

[...] a pedra, apesar de seu valor, existe como uma *coisa*. Mesmo que escondida, está lá, “sentada”; um testemunho mudo e imóvel de sua própria história, não apenas como signo de transações humanas. Não se trata meramente de dizer que as coisas tem “agência”, mas que a agência não é apenas o resultado de atos de consagração humanos, através dos quais as mentes humanas concedem intencionalmente sua agência às coisas. Em alguns casos parece que a agência das coisas não vem dos humanos, mas de sua presença nos eventos. Vem de sua “materialidade não transcendente, como diz Pietz em referência ao “fetiche”. [...] A vida do fetiche é condicionada por limitações materiais, no tempo e no espaço: sua incapacidade de mover-se fisicamente, que o faz estritamente dependente de seus associados humanos; sua inscrição num local concreto e específico como um relicário, onde é protegido (idem 2003: 150)

Sansi portanto dá uma cara etnográfica para dois dos temas considerados centrais nos fetiches por Pietz: a materialidade e a historicidade. Ao fazê-lo, rejeita a teoria de Gell da abdução da agência, posto que aqui a capacidade efetiva de agir não está no humano, mas, pelo contrário, no espírito e na matéria que lhe atualiza: o homem só se torna portador de agência (de certa agência mística) quando iniciado, uma negociação com o orixá que se dá na história e se fixa na matéria. A idéia de fixação de eventos em objetos aqui não difere muito da proposta pietziana da criação radical de valores através de momentos de crise que os territorializariam na matéria. Para Sansi, pessoas encontram valores⁴¹ nas coisas e na relação particular que estabelecem com elas, em um processo dialético de contínua objetificação e apropriação, i.e., de contínua separação das coisas, lugares e pessoas da totalidade da qual fazem parte (que as faz um valor autônomo, objetificado) e de complementar reinserção destas no todo (que as reativam e as tornam contíguas àquilo com o que têm relações). Valores, para o autor, não estão escondidos nos

de certa maneira complementares (Sansi 2003: 144).

40 Isto explicaria a característica dinâmica dos altares no candomblé. Eles estão sempre mudando, como a relação entre iniciado e santo – participam do processo da vida.

41 “Quando falo de ‘valor’ de objetos ou imagens ou pessoas, me refiro de maneira geral à forma de qualidade que é reconhecida nesses objetos, imagens ou pessoas. Assim objetos reconhecidos como obras de arte teriam valor artísticos, imagens reconhecidas como santos teriam valor religioso, e assim por diante” (Sansi 2003: 28n7).

objetos, nem são apenas representados por eles: cada pessoa cria seus valores, reapropriando-se dos objetos a partir de sua particular história e relação com eles, que cria sentido (c.f. 1997B: 178-179). Fetiches são a singularização destes valores em um objeto que materializa eventos, que por sua vez são a singularização dos valores na história.

Márcio Goldman tratará do mesmo tema, porém passando ao largo de dois conceitos centrais na argumentação de Sansi (e Pietz): historicidade e valor, que substituirá por *devir* e *potência*. O assentamento, consagração ritual dos objetos no candomblé, para Goldman não é a fixação de eventos e valores em uma matéria, mas a atualização de potências já virtualmente dadas no objeto.

Explico. A expressão “fazer o santo” no Candomblé é alvo de muita especulação antropológica. Latour, por exemplo, a usa como exemplo privilegiado de fetiche, de divindade produzida pela mão humana, mas que nem por isso seria falsa. Goldman entretanto afirma que fazer o santo não é exatamente um processo de produção de divindades, ao menos não no sentido estrito, pois seus informantes afirmam que no candomblé se adora a natureza, as coisas do mundo: pedras, por exemplo, não foram feitas pelo homem. Mas adora-se a natureza porque ela está impregnada com uma energia divina que permeia tudo, a mesma força dos orixás que criaram o mundo, o *axé* (versão de *mana*, para simplificar). Porém, esta energia não está difusa, distribuída por igual no mundo, concentra-se em certos objetos, pessoas, lugares onde o *axé* converge fortemente. Há técnicas para convergir esta força em algo, técnicas que efetivamente *fazem* o santo. Ainda que já existisse enquanto virtualidade, esta ou aquela divindade específica é feita, sim, por alguém, por meio de um processo ritual que constrói uma atualização peculiar de um orixá em um objeto material (geralmente uma pedra, *otá*) e na cabeça do iniciado. Esta aparente ambigüidade de construção humana de algo que já existia anteriormente (distinta da aparente ambigüidade notada por Latour entre algo que é feito pela mão humana e possui autonomia) reflete uma distinção entre *orixás gerais* e *orixás pessoais*. Os primeiros sempre existiram, não foram feitos por ninguém; os segundos são feitos por meio de uma iniciação, ou melhor, compostos num enlace entre orixá e iniciado. “As divindades, como as pessoas, já existem antes de serem feitas – ainda que, claro, não existam da mesma maneira” (Goldman 2009: 10).

Neste processo, para Goldman, “algo se torna o que já é”. O assentamento de uma pedra ou estatueta é um ritual que atualiza a potência de algo ou alguém, libertando uma vida já ali contida: a pedra já “pertencia” a tal orixá (o que pode ser identificado graças a certas

características), já era virtualmente um *otá*, apenas foi atualizada enquanto tal, passando então a *representar*, ser *habitada* por e *ser* o orixá, simultaneamente – algo que já fazia desde sempre, em potência. Não se trata de transformar uma pedra em fetiche, mas de atualizar sua virtualidade de ser um fetiche, digamos – mais ou menos como se faz com o “santo bruto” de uma pessoa na iniciação, que o controla, esculpindo-o, sem com isto reduzir sua potência. A partir desta atualização, a pedra ou a pessoa se tornam caixas de ressonância que possibilitam que se manipule, dentro de certos limites, o *axé* que move as coisas: o fetiche vira um instrumento para agir no mundo.

Essa atualização se dá por eventos complexos. Goldman argumenta que o encontro entre o adepto e a pedra que virá a ser um *otá* só ocorre, para começar, porque ambos compartilham a pertença a um orixá. Um determinante no encontro, sob o ponto de vista nativo, é a dimensão volitiva do próprio orixá, que quer que a pedra seja encontrada por uma pessoa específica num momento específico. Mas nesses eventos, afirma o autor, não convergem exatamente “histórias particulares que dão valor aos orixás”, como quer Sansi. Isto porque se há algum “valor” (qualidade relevante que neles é reconhecida), trata-se de uma *potência* que sempre esteve lá, de modo que seu movimento não é da ordem da historicidade, da sucessão, mas do devir, da coexistência. Para Sansi também, especialmente no texto de 2005, é a potencialidade do objeto de ser um fetiche que guia o encontro, porém ao invés de levar esta afirmação às suas últimas conseqüência Sansi busca uma sobre-explicação que coloca a historicidade como cerne do conceito de fetiche, algo que os nativos não dizem e com o que não concordam (Goldman 2009: 27-28). Tal obsessão com uma história que englobaria os autores e daria sentido a suas ações, interpretada erroneamente pelos nativos (que não a percebem) e explicada apenas pelo antropólogo (analista cujo ponto de vista é externo) é a principal crítica de Goldman a Sansi. Para Goldman, não precisamos tratar o encontro entre devoto, pedra e orixá como histórico, mas como atualização no tempo e no espaço molares de virtualidades em pleno devir. Citando Deleuze e Guattari, afirma: “a história somente traduz em sucessão uma coexistência de devires’ [...]”, “tudo coexiste em perpétua interação”, “[... devemos] contornar a própria história e levar em conta a coexistência dos elementos” (Deleuze & Guattari *apud* Goldman 2009: 5).

Sansi e Goldman portanto fornecem novas perspectivas para pensar o tema do “primeiro encontro” não mais como uma aberração do capricho, mas como uma confluência motivada, um encontro semi-fortuito de elementos: objeto, valores e história, para Sansi, numa interpretação próxima à de Pietz; potências em estado bruto, para Goldman. Essas exposições abrem portas

para pensarmos de maneira nova a questão da “agência” e da “intencionalidade” dos fetiches. Os autores afirmam que, segundo seus informantes, objetos *querem* ser encontrados pelas pessoas que os consagrarão como um *otá*: em algum sentido, portanto, os objetos possuem *vontade*. Mas esta vontade não parece ser da mesma ordem da intencionalidade, pois não há aqui um espírito singularizado que pode iniciar seqüências causais a partir de desejo ou intenção, não há algo similar a uma psicologia intencional, uma mente. Tanto a dimensão volitiva quanto a ação (capacidade de provocar efeitos sobre o mundo) destes objetos dificilmente podem ser abordadas a partir do vocabulário da intencionalidade, pois tratam-se de forças, de potências, de *mana* ou *axé*. Buscando um léxico alternativo para tratar da questão da vontade e ação que se manifestam nas pedras do candomblé, creio ser possível levar além a indicação de Goldman e experimentar o conceito de *vontade de potência* elaborado por Nietzsche: a vontade de afirmar-se, de ser o que se é, de se realizar enquanto conjunto de forças. A vontade de potência, para Nietzsche, não é própria apenas de pessoas ou de seres vivos, mas uma característica de tudo que tem energia, de tudo que pode agir ou resistir a outras forças.

Todo processo mecânico, na medida em que é alimentado por uma força eficiente, revela precisamente uma “vontade-força”. Suponho, finalmente, que se chegasse a explicar toda nossa vida instintiva como o desenvolvimento da vontade – da vontade de potência, é minha tese – teria adquirido o desejo de chamar a toda energia, seja qual for, vontade de potência. O mundo visto por dentro, definido e determinado por seu “caráter inteligível” seria – precisamente “vontade de potência” e nada mais (Nietzsche 2001: 49).

Vontade de potência não significa intenção, de modo que passa ao largo da divisão entre pessoas e coisas, mas também possui implicações diferentes do “faz-fazer” latouriano, pois aponta para uma dimensão volitiva (ainda que sem psicologia intencional): é o que motiva (conscientemente ou não, tanto faz) humanos e não-humanos, animais e minerais. Assim, há singularidade nas vontades de potência, elas não são indistintas – ainda que não sejam unidades auto-contidas, indivisíveis. A vontade de potência é multiplicidade, um conjunto de forças concentradas de maneira a realizar algo, seja o que for, é capacidade e desejo de agir em germe. Estas forças, entretanto, encontram outras pelo caminho, que podem confrontá-las, unir-se a elas ou refratá-las. O mundo assim entendido, como uma pluralidade de forças em constante movimento, num equilíbrio instável e conflituoso, parece se aproximar bastante da perspectiva nativa do candomblé, que enxerga todas as coisas do universo enquanto formadas por “modulações de uma força única denominada *axé*” (Goldman 2009: 19). Modulações que são, cada uma a sua maneira, forças: a unidade não entra em conflito com a multiplicidade.

Nesse sentido, as virtualidades que buscam no “primeiro encontro” se atualizarem podem ser entendidas como vontades de potência, que, para se realizar, atraem forças que lhes são simpáticas, afins. A união, ou como diz Goldman a *participação* de várias potências poderá, em

casos bem sucedidos, formar um fetiche, um iniciado, ou seja, um corpo particularmente bem definido e bem dotado de *axé*. Uma vez formados, estes corpos terão agência no sentido pleno da palavra, isto é, capacidade de direcionar o fluxo de forças e acontecimentos no mundo conforme sua vontade. Se todos temos, em maior ou menor grau esta capacidade, um iniciado ou um fetiche (ou melhor, a tríade fetiche-iniciado-santo) é especialmente vigorosa e capaz, pois concentra energia sobrenatural e com ela direciona de maneira mais eficaz seu destino – “possui muito *axé*”, no vocabulário do candomblé. Se falo dessa tríade como uma coisa só, é porque um fetiche “feito” não se limita a ele mesmo, sua agência necessariamente está vinculada não apenas ao espírito, à força que nele habita, mas também a seu utilizador (e de alguma maneira também ao sacerdote que o consagrou). O fetiche pode ser entendido separadamente, como um mediador, mas na prática, ele só opera quando seu “dono” participa dele, há contigüidade entre utilizador e objeto, entre pessoa e coisa. É o conjunto que age no mundo.

Cabe sublinhar que esta interpretação não cabe apenas no candomblé. Vários exemplos de “fetichismo”, sobretudo na África ocidental, podem ser vistos como funcionando dessa maneira. MacGaffey (1991: 25), por exemplo afirma que a vontade dos espíritos que habitarão um *nkisi* está em jogo na sua composição: “como *minkuyu* [espírito] entra em uma estátua? O *minkuyu* não entra por si mesmo se não for fixado, ele tem que ser fixado pela *nganga* [sacerdote], só então entra. Por outro lado ele não entra apenas pelo desejo do *nganga*: a idéia vem do *minkuyu* ele mesmo, apesar do *nganga* fazer isto acontecer”. Aqui, a vontade não-humana em jogo é mais individualizada, verdade, pois trata-se de um espírito de um morto. Já Henry (1993: 59), falando sobre os Añaki da Guiné-Bissau, afirma literalmente que o mundo, na concepção dessa população (como é comum na África) é concebido como uma disputa constante de forças que podem ser hierarquizadas a partir de níveis de concentração de *arebuko*. *Arebuko* (sing.: *orebuko*) é a palavra Añaki tanto para “mana” (força que põe o mundo em movimento) quanto para fetiche. Fetiche é um ponto material de concentração, através da junção cuidadosa de ingredientes, dessa força vital contida nas plantas, espíritos do além, divindades etc. Para Henry, a aquisição de um objeto desse tipo envolve o desejo de reforçar suas próprias forças, porém de uma forma que supera a divisão entre sujeito e objeto: um *orebuko* não é uma ferramenta que se usa quando há necessidade, ele participa da identidade da pessoa que o possui, mesmo se sua força por vezes exceda as capacidades de controle e consciência de seu proprietário (ibid.: 58).

Poderíamos dar vários exemplos similares, como os apresentados em Haddon (1906: 85-7) e Jonckers (1993: 80), mas por hora vale a pena se concentrar em um único, dado por Albert

De Surgy, posto que é central para o autor a idéia de mundo como um fluxo de forças e acontecimentos sobre o qual os fetiches possibilitam a agência. É particularmente esta característica que, de acordo De Surgy, faria de objetos como os *bo* e os *vodu* dos Ewe (ou *Evhé*, população do sul do Togo) particulares, irreduzíveis a ídolos, altares, amuletos, remédios, e outras palavras que foram usadas para descritos. É precisamente essa característica que faria com que a melhor palavra para designá-los seja *fetiché*, afirma. Vejamos então sua descrição etnográfica, para entender sua particularidade.

Na cosmologia ewe, a existência terrena é fruto de uma materialização de eventos concebidos nas entranhas da terra, no mundo da origem, mundo pré-natal. O movimento que leva da potência ao ato, o mesmo que move o sol para dentro e fora do ventre terrestre a cada dia e noite, corresponde a um dinamismo de forças, a um sopro espiritual cósmico que veicula as palavras criadoras emitidas pela boca da terra (De Surgy 1993b: 114-116). Os fetiches (especialmente os *vodu*) seriam objetos que agem como uma espécie de buraco, dando acesso a esse mundo invisível, subterrâneo e sobrenatural, donde se chega aos princípios universais de existência e organização do mundo. O acesso ao mundo das origens, função dos fetiches, ocorre pelo atijamento ritual de fragmentos de corpos e objetos impregnados de um *sopro terrestre* que permite a relação com o *sopro espiritual*. O sopro espiritual vem do mundo das origens, é parte do universo invisível de onde germinam nossas experiências, universo que é fonte originária de nossas ações e ao qual respondemos mais ou menos passivamente (ibid.: 125-127). Todas as coisas estão embebidas do sopro terrestre que é continuação do sopro originário: sopro então é uma potência que existe em tudo e que se misturada com arte pode afetar outros sopros, criar atmosferas favoráveis a certas realizações. É *mana*, portanto. A ligação entre os sopros é a comunicação entre o mundo pré-natal, onde estão os germes das experiências terrestres, e o plano das manifestações, o mundo vivido; é o dinamismo através do qual a natureza passa das possibilidades ao ato, uma energia de realização (idem 1994: 66). Por manipularem esta ligação, fetiches estão na zona fronteira entre realidade perceptível e além.

Nos *ama* (ingredientes dos fetiches), a potência, o sopro, esta substância dinâmica invisível, já está presente. Cada *ama* possui relações com eventos e pessoas que lhes garantem sopros peculiares: foram encontrados entre trilhos de trem, foram usadas por um morto antes de falecer, foram jogados fora do mercado, eram portas de um santuário, foram tocadas por alguma divindade que passou pela terra etc. Quando algo é criado, modelado ou organizado, a força criadora da ação que modela esta coisa fica nela. Tal força atrai energias eficientes mesmo depois que o ingrediente tenha sido retirado de seu corpo vivo (a árvore, p. ex.), sua história o torna um

vetor de virtudes. “Os ingredientes são restos de eventos, de objetos ou de corpos vivos [...] escolhidos para evocar certos tipos de energia de realização de algo, certos efeitos desejados, certas intenções que animam seus utilizadores” (ibid.: 54-55). Os *ama* já possuem potência própria, podem ser usado como remédios, mas sua combinação é que faz de fato um fetiche.

“Fetiches sem fetichismo não são suficientes”, afirma o autor, argumentando que as virtudes naturais das coisas são apenas o preâmbulo para que se possa agir com elas; é necessário “certo tipo de manipulação intencional do objeto ou de relação com o objeto” (ibid.: 72). É o tratamento ritual que possibilita uma comunicação íntima capaz de obter os efeitos mais importantes dos fetiches. Os fetiches (*bo* e *vodu*) possuem uma potência própria a ser manipulada pelos seus especialistas, potência que impõe uma significação ao conjunto através de rituais que fundem ingredientes criando um meio de acesso ao sobrenatural. O fetiche se torna objeto de sacrifícios dedicados a uma força que é independente de sua materialidade tangível, uma força da qual é o prolongamento no mundo sensível (idem 1993b: 118-119). Trata-se de um problema que acima de tudo é de composição. Composição que não é improvisada, aleatória: não pode-se inventar o fetiche; ou se compra de alguém que já o possui ou eles são revelados por ancestrais, gênios, aparições etc. Novidades são criadas por mestres experientes através de fórmulas canônicas, ou seja: alguém, morto ou vivo, precisa dar sentido ao conjunto do objeto para colocá-lo em contato com a potência sobrenatural em jogo.

A escolha do objeto focal (estatueta, cabaça, ou chifre onde serão concentrados os ingredientes) será sempre transmitida por tradição, guiada por forças do além ou indicada através de divinação, jamais ocorre por sorte. O objetos com aspecto particularmente bizarro são fortes candidatos, verdade, mas não se deve atribuir demasiada importância à aparência de um fetiche, ainda que esta sirva por exemplo para diferenciar um objeto de outro ou indicar a família a qual pertencem. Tanto *bo* quanto *vodu* têm como eficaz aquilo que não se pode ver, seus ingredientes, protegidos dos olhares externos. Sua aparência exterior, ainda que adornada e figurativa, não passa de revestimento (ibid.: 106-7).

Sumariamente, um fetiche *ewe* para De Surgy “é virtualmente atrator de toda energia ou estrutura energética em afinidade com ele” (idem 1994: 93). O uso que se faz destas energias canalizadas provoca fenômenos que não se produziriam espontaneamente, agindo em áreas que escapam aos meios de ação direta (física ou social) humana, mas que os interessam. Os fetiches são concebidos para trabalhos mágicos, para agir no mundo, são artifícios através dos quais os homens buscam autonomia frente problemas materiais, sociais e espirituais: divinação, proteção, ataque, bençãos, tudo isto os fetiches podem fazer. A “via dos fetiches” se cala apenas sobre a

realidade completamente exterior, independente da ação e interesse das pessoas. O mundo que o fetichista habita é vivo: “[fetiches] se opõem sobretudo a uma produção de objetos mortos que não falam a ninguém e deixam cruelmente o homem diante de sua própria imagem” (ibid.: 139). Neste mundo animado haveria certo “anti-autoritarismo” de Deus e das divindades, que abrem espaço para o homem se beneficiar da diversidade de potências à sua disposição. Através dos fetiches, dentro do jogo de influências que participam, homens podem manobrar fluxos de acontecimentos, direcionando-os para seus interesses. Manipula-se melhor assim o próprio destino, “designando novos objetivos aos agentes espirituais sob a atividade dos quais se está sobre o risco de ser afetado” (idem 1993b: 123), sobretudo enfrentando as potências que forçam as pessoas a se conformar com suas escolhas pré-natais, as *Gbeti*, que tentam fazer o homem seguir passivamente o que está escrito no mundo das origens, seu destino prévio.

[Fetiches] permitem filtrar, concentrar ou desviar certos fluxos de encaminhamento de fenômenos na terra, permitem lucrar astuciosamente de sua grande energia ao invés de resistir futilmente, permitem remediar certas impregnações malsãs que atraem sobre si má-sorte, etc., enfim, permitem navegar melhor seus interesses em meio a uma multidão de influências (ibid.: 123).

Entre os Ewe a existência é um movimento e um dinamismo de forças, e o fetichismo permite passar à ação, injetar novidades no mundo; o faz agindo diretamente sobre potências sobrenaturais sem a mediação de espíritos independentes. Há outras formas de mobilizar as forças espirituais capazes de alterar o curso normal dos acontecimentos, como por exemplo o recurso aos mortos ancestralizados. Mas, como sublinha o autor (1994: 88), a multiplicidade de potências não entra em conflito com a unidade de Deus, ou seja, pluralidade e monismo não são opostos.

A etnografia de De Surgy, como as de Sansi e Goldman, permite novas perspectivas sobre a “teoria do primeiro encontro”, a composição aparentemente aleatória dos fetiches. Mais que isto, permitem novas perspectivas sobre a idéia de *evento*. Para Pietz, o fetiche é o *locus* do encontro de desejos humanos, objetos materiais e valores, ele fixa eventos na materialidade personalizada, territorializada e histórica. Este objeto singular se torna, graças a essas características, capaz de mediar regimes de valor incomensuráveis (tanto experiências pessoais frente a experiências coletivas quanto culturas e ideologias frente à alteridade, como no encontro entre europeus e africanos). Mas este ato de fixar eventos em materiais em Pietz envolve uma noção de evento que não leva em conta a dimensão volitiva dos espíritos e da natureza. Para o autor, os eventos são históricos, isto é, ou contingentes ou movidos por forças sócio-econômicas que os moldam. Já nas ontologias onde operam os fetiches, temos um jogo de vontades, de potências, de influências, com pouco espaço para o puramente contingente, como sabemos ao

menos desde Evans-Pritchard (2006). Eventos não são plenamente impessoais, mas tampouco ocorrem apenas graças à intencionalidade dos agentes humanos e não-humanos. Eventos são encontros de potências, atualizações no tempo de virtualidades diversas, e, se formam fetiches é porque estes objetos podem ser entendidos também como encontros de potências, atualizações no espaço de virtualidades diversas.

Não havendo contingência pura, isto é, evento natural ou humano que se caracterize pela absoluta indeterminação e imprevisibilidade, restam *hasards objectifs*, circunstâncias que apenas parecem aleatórias em decorrência da ignorância de suas causas, mas que de fato possuem necessidade, sentido. Um mundo pleno de energia e potencialidade é um mundo pleno de sentido e o fetiche pode ser um instrumento para selecionar, dentre eles, aqueles que nos agradam, buscando construir, como diz Forde (1958: 11), “um ambiente total favorável”. O destino está assim aberto, pois as divindades e forças do mundo podem ser manipuladas pelos homens.

3.5. Compondo *Minkisi*, Pessoas e Coisas

Voltemos à exposição de De Surgy para abordar o tema da divisão entre pessoas e coisas, com o qual nos deparamos ao discutir questões de agência e evento. O autor defende com ênfase o uso do conceito de fetiche, para ele o único capaz de dar conta da especificidade dos *bo* e *vodu*: “Parece ter chegado o momento de recolocar em uso [...] o termo fetiche, mas sob a condição de redefini-lo, com base em informações etnográficas precisas, independente de significações fantasiosas com as quais teve a infelicidade de ter sido rotulado” (De Surgy 1994: 11).

Para De Surgy é preciso diferenciar os fetiches das coisas com as quais foram confundidas: não devemos chamar de fetiches coisas que podem ser traduzidas por outras palavras. Por este motivo, o autor apresenta uma longa lista daquilo que os fetiches não são (ibid.: 31-52), rejeitando praticamente todas as teorias antigas e contemporâneas do tema. Em meio à lista, afirma que fetiches *não são* habitações de *espíritos individuados* cuja potência seria o essencial para sua eficácia. Frisa que, ainda que no fetiche possam habitar temporariamente espíritos menores, ou que estes objetos possam exercer influência sobre almas desencarnadas, deve-se distinguir o seu próprio poder do de outros agentes. Afirma e repete: as forças que são domadas pelos fetiches não são advindas de divindades autônomas e personalizadas, almas desencarnadas ou outras pessoas morais, são potências proteiformes que podem ser usadas para bem ou para mal (por isto não seriam “deuses-objetos” como propõe Augé). Os fetiches não apenas não seriam ídolos (não são representativos), mas não evocam princípios, valores ou

significados, “simplesmente estão lá”, apontando mais para potência do que para significação. De outra maneira, argumenta o autor, o termo fetiche poderia muito bem ser substituído por “altar”, por exemplo (idem 1993b: 114).

Se o exemplo dos *vodu* que vimos anteriormente ratifica a insistência na impersonalidade total dos fetiches, a exposição de outros objetos dos próprios Ewe mostra que as coisas não são tão claras. De Surgy afirma que fetiches não existem sozinhos, fazem parte de um sistema religioso mais amplo, onde há objetos que poderiam ser chamados de ídolos, altares, encantamentos, há cultos de ancestrais, enfim, há várias divindades e seres espirituais com os quais se tem de lidar. A energia que evocam não é a única existente, e as outras muitas vezes se misturam e/ou confundem com elas, as fronteiras nem sempre são claras. Os *bo* (fetiches menores) manipulam potências que obrigam seres espirituais a agirem em prol de nossos interesses, subjugando e escravizando espíritos errantes desencarnados maus ou bons, humanos ou não. Esses espíritos não estariam contidos no *bo*, verdade, habitam outro plano, a força própria dos objetos seria apenas de capturar suas agências, mas ainda assim, a diferença em relação a “altares” ou “encantamentos” não é tão grande.

Em meio às fronteiras borradas, há até mesmo alguns *vodu* (que supostamente lidam com potências plenamente impessoais, abstratas, não interferindo com espíritos, mas diretamente no mundo das origens) que podem ser considerados “personalizados”. *Mami Watta* é um exemplo de *vodu* tratado como pessoa, num processo similar ao que MacGaffey chamou de “personalização externa” dos *minkisi* (De Surgy 1994: 192; 209). Há também processos muito parecidos com a “personalização interna”⁴², formas de ligação entre o fetichista e seus fetiches que envolvem a união substancial com o objeto: bebê-lo, comê-lo, seguir tabus rituais, sacrificar para ele seu próprio sangue, e até possessão. Em alguns casos, argumenta o autor, é necessário o “apagamento de si”, uma solidariedade entre um homem e seu fetiche, entre os quais os limites se anulam, um processo perigoso e que exige obrigações, sacrifícios, tem seu preço (ibid.: 83-6)⁴³.

Um fetiche não se torna funcional até o momento em que um tratamento ritual apropriado o faça perder seu estatuto de objeto para transformá-lo em um componente suplementar da pessoa que o adquire. Não obstante sua localização e sua forma material, ele não é mais um objeto no sentido usual do termo e não deve ser apreendido como tal (ibid.: 84).

42 Logo veremos a distinção de MacGaffey entre personalização interna e externa.

43 O exemplo da possessão por *vodu* (ibid.: 304-319) ilustra claramente isto. Posto que ao *vodu* em geral não se associam almas desencarnadas ou espíritos autônomos, não se tratam de pessoas invisíveis “entrando” no corpo do possuído, mas do próprio sujeito manifestando uma potência que não é apenas sua, alçando-o além de si mesmo, assimilando virtualidades dessa potência. A possessão aqui é ao mesmo tempo profundamente pessoal – pois remete a aspectos da essência do sujeito, a seu *gbeti* e ao contato desta com as forças criadoras – e largamente “despersonalizadora” – pois faz o homem se confundir com um *vodu*, cuja força remete a forças sobrenaturais hipertranscendentes (que entretanto não são desprovidas de certas características de pessoas, como a vontade).

A teoria de De Surgy não se limita ao exemplo Ewe. O autor busca desenvolver a proposta de que há fetiches com funções parecidas em outras populações, que incluem cadáveres, astros, trechos de textos sagrados, grafismos e alfabetos ligados a forças espirituais e certos tipos de imagens como mandalas indianas (idem 1993a). O fetiche não se caracterizaria por ser um gênero de objetos, mas um modo de relação com objetos que envolve o uso de potências divinas nos assuntos terrestres, algo que não se limitaria de modo algum à África negra (idem 1993b: 141). O autor apresenta, em um volume por ele organizado (De Surgy (org.) 1993), exemplos etnográficos de práticas que poderiam ser consideradas fetichistas, da África e alhures. O que as uniria seria exatamente a impersonalidade destes objetos místicos capazes de agir sobre o fluxo de acontecimentos do mundo.

Mas De Surgy não para por aí. Busca criar uma “teoria geral” da ação fetichista, inspirada em informações sobre a África, mas que ultrapasse as teorias nativas. Esta teoria visa qualificar o fetichismo, dando-lhe um “quadro racional” (idem 1995: 14). O autor a todo tempo estabelece paralelos entre o tipo de conhecimento que nomeia de “a via dos fetiches” e a ciência, que não seriam incompatíveis. A física contemporânea, particularmente a mecânica quântica, trabalha com a incerteza e o cálculo de probabilidade nos fenômenos que estuda, o que implica em graus de previsibilidade nunca plenos, perturbados pelas idéias de turbulência e caos (ibid.: 39). Nesta abertura ao acaso permitida pela ciência moderna, poderiam operar os espíritos e o fetichismo, argumenta De Surgy. Os espíritos e forças impessoais dos fetiches tiram partido das margens de indeterminação do mundo, dos espaços de probabilidade que o tornam imprevisível. Se há 50% de chance de uma moeda cair cara e 50% de cair coroa, a queda em um lado e não outro poderia muito bem ser creditado a forças sobrenaturais capazes de impor sua vontade sobre o acaso. Nesse sentido, o acaso puro é apenas um mecanismo acionado sem causalidade final, ou melhor, tendo como causalidade final não privilegiar qualquer resultado. Um fetichista que entra em contato com tal mecanismo pode direcioná-lo para o lado que lhe interessa, sem com isso desrespeitar as leis da física, sem promover falsa física. Parafraseando Gell, diríamos que, aqui, a magia funciona *com* a física, apenas em outro plano.

O autor ainda vai mais além, propondo uma hierarquia de planos que, após o físico e o espiritual, inclui o mundo ideal (dos desejos) e o mundo essencial (que englobaria uma totalidade à qual dificilmente se tem acesso direto, difícil de conceitualizar). Após livrar-se dos apegamentos materiais, espirituais e intelectuais, o último passo seria superar a própria essência, fundindo-se com o Ser Universal, através do amor divino (ibid.: 241ss). Por não precisarem prestar contas com as divindades, os fetichistas entrariam numa via de elevação ao “ser puro”, se

aproximando cada vez mais do princípio de todos os poderes, do Deus absoluto; no limite, se chegaria a um ponto onde se perdem interesses pessoais, onde tudo se torna fetiche, irradiação da força suprema. É interessante que De Surgy proponha uma nova visão sobre estes objetos, tradicionalmente pensados como a mais baixa materialidade e agora vistos como instrumentos de uma hipertranscendência. Porém esta visão do mundo em planos e essa maneira de tratar o fetichismo como técnica para lidar com as probabilidades parece ser mais uma tentativa de salvar a magia apesar dela mesma, ou seja, deixando-a agir nos espaços indeterminados sobre os quais a ciência se cala. Apenas conjugado com a ciência, o fetichismo atingiria um “quadro racional”, garantido pelo antropólogo, e ainda assim, a primazia da composição ontológica está nas mãos da ciência, o sobrenatural interfere apenas nos interstícios, complementando. O autor acaba subordinando a “teoria nativa” a um espaço que talvez seja mais sublime, mas é limitado pelo alcance da ciência, um espaço de elucubrações esotéricas que só fariam sentido por não irem contra o mundo primordialmente dado pela física.

A ênfase na impersonalidade dada por De Surgy parece derivar em parte desta sua tentativa de *racionalizar* os fetiches, transformando-os em *objetos* como os da física. Além disso, não obstante as forças dos *vodus* serem a princípio impessoais, creio que escolher a impersonalidade como característica primária do fetiche pode incorrer em algumas contradições. Pois o que os exemplos Ewe e outros atestam é que, se não estamos diante de personalidades, também não estamos diante de impersonalidades, mas de emaranhados, composições nas quais a dicotomia entre pessoas e coisas não opera de maneira óbvia. A obra de MacGaffey sobre o tema do fetichismo poderá mostrar como isto se dá em mais um exemplo etnográfico africano. Para isto, será necessário debruçar-se sobre vários textos de Wyatt MacGaffey sobre os *minkisi* dos BaKongo, publicados num intervalo de mais de vinte anos.

Os *minkisi* são provavelmente os “fetiches” mais famosos no ocidente, ainda que não venham exatamente da área do golfo da Guiné: os BaKongo são uma população de língua bantu do oeste da República Democrática do Congo (ex-Congo Belga, ex-Zaire). Os *minkisi* se tornaram famosos graças à qualidade figurativa de muitos destes objetos, que ao lado dos trabalhos em bronze dos Yorubá e as máscaras e esculturas dos Dogon talvez tenham sido os primeiros e mais celebrados exemplos da arte africana “primitiva” que tanto influenciou as vanguardas européias. Muitos *minkisi* têm como elemento central estatueta antropomórfica talhadas em madeira, cujas face e gestos expressivos provocam considerável efeito estético (ao menos para certos observadores), amplificado ainda mais, no caso daqueles da classe *nkodi*, pela

profusão de pregos e lâminas cravados no “corpo” da figura⁴⁴. Pilhados por europeus, os *minkisi* que hoje populam museus de arte primitiva do mundo serviram como tema para muitos historiadores e teóricos da arte que buscaram compreender as intenções estéticas africanas por trás dessas encantadoras e aterradoras figuras.

Foi justamente numa polêmica com historiadores da arte que analisaram *minkisi*, especialmente Volavkova (1972), que MacGaffey escreveu seu primeiro texto focado nesses objetos, no qual argumenta contra a abordagem estetizante que acaba enredada em “não-problemas que emergem quando categorias européias irrelevantes são impostas aos dados” (MacGaffey & Janzen 1974: 87). Um dos problemas desta abordagem, afirma, é dar uma ênfase artificial aos *minkisi* de aparência antropomórfica ou zoomórfica, que entretanto não se distinguem para os BaKongo daqueles mais “abstratos”: *minkisi* feitos sobre chifres de animais, ossos, sacos de couro etc. O autor prega que se recorra a uma teoria nativa, retirada de etnografias e materiais de arquivo confiáveis, para interpretar os *minkisi*. Os textos de MacGaffey revelam que tal “teoria nativa” diz respeito menos a uma estética e mais a uma nosologia e uma terapêutica kongo, que para serem compreendidas dependem da exposição de princípios ontológicos e cosmológicos.

Para cada conjunto de sintomas vistos como uma doença, há ao menos um *nkisi*. O *nkisi* é o “mestre” de uma doença ou mal que domina conforme o necessário, podendo curá-la ou causá-la, seja a varíola, a loucura, o trovão, um veneno, pragas de insetos etc. O domínio de operação de cada *nkisi* corresponde à sua função, quase sempre relacionada à morte e ao sofrimento, cura ou retribuição de um mal. Tomados em conjunto, os *minkisi* para MacGaffey expressam a experiências da vida no Congo, os perigos mais freqüentes encontrados pelos BaKongo e com os quais eles tinham de lidar.

As voluntariosas personalidades dos *minkisi*, suas capacidades de afetar a vida de seus clientes e vítimas são hipóstases dos perigos e possibilidades específicas da vida no Congo [...]. As forças personificadas dos *minkisi* podem ser vistas como componentes de uma teoria local de experiências poderosas e perturbadoras características da vida no Kongo no final do século XIX⁴⁵ (MacGaffey 1990: 57-58).

Um *nkisi* não é um trovão; ele controla o trovão em situações que afetam a vida humana.

44 São os *nkodi*, diga-se de passagem, os *nail fetishes* que Gell analisa em sua primeira tentativa de aplicar a teoria da abdução da agência a “fetiches” (1996: 59-62). Ver seção 3.3, *supra*.

45 O autor se refere ao fim do século XIX por se basear em textos desta época organizados pelo missionário K. E. Laman, escritos em KiKongo por homens BaKongo recém convertidos ao cristianismo. Parte desse *corpus* foi publicado em uma edição comentada por MacGaffey em 1991. A análise de MacGaffey se baseia também em sua etnografia entre os BaKongo durante a segunda metade do séc. XX, período em que esse povo seguia usando amplamente *minkisi*, afirma o autor, ainda que os mais espetaculares, especialmente os antropomórficos, tivessem se tornado raros, devido à perseguição de autoridades seculares e religiosas. O autor afirma que as concepções cosmológicas básicas mantiveram-se intactas e por isso na maior parte dos textos usa o presente etnográfico.

Quando um raio atinge uma mata distante ele é apenas um raio, mas quando atinge uma casa e a queima, ele é fruto da ação de um *nkisi* punindo alguém por um crime que cometeu. Não podemos deixar de notar aqui certo eco das teorias iluministas que viam a origem dos fetiches como estando ligada ao medo diante das irregularidades da natureza. Aqui, entretanto, esta idéia vem despida dos problemas das idéias de evolução e progresso, aparecendo em uma formulação mais suave e aceitável: os BaKongo têm teorias sobre os problemas que os afetam com frequência, para os quais os *minkisi* são respostas. Para chegar aí, MacGaffey mergulha em concepções kongo. Por exemplo sobre a cura.

Curar-se, para os BaKongo, é iniciar uma relação social com um *nkisi*, associando-se com ex e futuros doentes daquele mesmo mal, seja através de uma relação sobretudo comercial (um cliente paga um *nganga* para livrá-lo de um problema) ou, em casos mais graves, através do estabelecimento de uma relação de longo prazo que envolve rituais de iniciação nos mistérios que podem levar alguém a se tornar um assistente ou *nganga* (sacerdote) de um *nkisi* específico. Se um *nkisi* não apenas cura, mas também ataca inimigo é porque a noção BaKongo de cura envolve também a punição de um feiticeiro que estaria causando o malefício. O problema da ambivalência de funções de um *minkisi* (apontado por Volavkova 1972, 1974; Bassani 1977) portanto é falso: muitas vezes funções vistas como contraditórias, como cura e ataque, são simplesmente sinônimos de “ligar” e “desligar”.

Se são usados para curar, afirmam os BaKongo, é porque os *minkisi* têm vida. Uma vida que porém é diferente da humana: pode-se destruir seu corpo material, seu “objeto”, sem machucá-lo. Pensar na forma específica como se apresenta esta *vida* dos fetiches entre os BaKongo leva MacGaffey à discussão clássica sobre os problemas da dicotomia matéria/espírito. Na cosmologia kongo, vida, espírito, personalidade e humanidade são idéias sobrepostas. Tudo que tem vida é animado, possui espírito, e portanto personalidade, assevera MacGaffey; e possuir personalidade é também possuir humanidade (mesmo sem um corpo humano). No caso dos *minkisi*, os objetos complexos que os constituem são habitações ou incorporações de “personalidades da terra dos mortos” através das quais seus poderes ligados ao além e a um passado mítico se tornam disponíveis para os vivos. Negando a “materialidade bruta” dos fetiches, o autor afirma:

Todo encantamento⁴⁶ poderoso supostamente contém um “espírito”, seja de um ancestral que depois de um longa residência na terra dos mortos resolveu renovar sua utilidade para seus

46 Sobre o uso do termo fetiche para traduzir *nkisi*, nos vários textos que escreveu sobre o assunto, MacGaffey oscila entre a rejeição do termo, graças ao resíduo evolucionista; e sua aceitação, devida à falta de opções melhores. Em vários textos, prefere usar a palavra “*charm*” – que aliás não possui tradução boa para o português. Seguindo a convenção, traduzo-a por “encantamento”.

descendentes dessa maneira, ou de um espírito d'água *simbi*, que escolheu um sacerdote ao possuí-lo, ou de uma vítima de feitiçaria escravizada e presa num encantamento, forçada a fazer o desejo de seu dono (idem 1974: 87)

As esculturas ou objetos que servirão de recipiente para os espíritos em si não têm poder: não são *minkisi*, apenas *teke*, meros objetos, vazios até que preencham-lhes com remédios, elementos heterogêneos previamente receitados que incluem plantas, barro, sangue, pedaços de animais, canções, palavras, pregos etc. É a composição desses elementos que preenchem o *teke*, chamados em KiKongo de *bilongo*, que tornarão o objeto capaz de atrair um espírito, tornando-o um *minkisi*. Um *teke* é similar ao corpo humano, no sentido de ser um veículo possível de um espírito sem o qual o “vasilhame” está vazio, morto. Veículo intercambiável com outros, como sepulturas e corpos; um mesmo espírito pode habitar ao longo de sua biografia suportes materiais distintos, além de vagar por tempos na terra dos mortos sem qualquer presentificação física no mundo dos vivos. Mais que mera materialidade, *minkisi* são composições de espírito, objeto e ingredientes variados, são “espíritos mortos metonimicamente presos em uma armadilha metafórica”, nas palavras de De Heurch (*apud* MacGaffey 1988: 190). Em sentido estrito, diz MacGaffey, não se pode separar espírito e matéria, seja nos fetiches ou em fenômenos similares: “distinguir entre um objeto e o espírito 'dentro' dele seria provavelmente distorcer o pensamento kongo sobre o assunto; o composto *nkisi* é uma entidade singular para a qual a distinção convencional européia entre material e imaterial não se aplica” (MacGaffey 1974: 88).

Já vimos que rituais de magia e de ancestrais aparentemente negligenciam ou parecem repelir distinções entre espíritos (invisíveis, animados), objetos de culto (visíveis, animados) e pessoas (visíveis, animadas), insistindo, pode-se dizer, na comunidade entre os três. O mesmo efeito é evidente em rituais normalmente classificados por etnógrafos como parte da “liderança” [*chiefship*] (idem 1977: 178).

MacGaffey nota a ambivalência ontológica que funde material e imaterial, animado e inanimado, visível e invisível⁴⁷. Porém, em outros momentos enfatiza a prioridade do espírito sobre a matéria na composição dos *minkisi*. Sobretudo no breve artigo onde comenta a obra de Pietz, MacGaffey (1994) insistirá na prevalência do espírito sobre a matéria. O autor tenta colocar lado a lado a teoria de Pietz e a religião dos BaKongo, sistematicamente confrontando os quatro temas apontados como centrais no discurso do fetiche por Pietz com o exemplo etnográfico dos *minkisi*. O tema da “materialidade irreduzível” dos fetiches (diferente da “materialidade bruta”, note-se) não se aplicaria aos *minkisi*, posto que esses objetos são habitações de seres espirituais, seres que, ainda que não possam ser invocados fora de sua forma

47 No Candomblé brasileiro de rito Angola (diretamente relacionado a povos de língua bantu) a palavra *inquice*, derivada de *nkisi*, é sinônimo de *orixá* (palavra mais comum nos ritos Nagô), isto é, refere-se primariamente a divindades invisíveis, e não a suas atualizações materiais. Este deslizamento de sentido aponta para as ambivalências já contidas em religiões bantu e nas religiões de matriz africana em geral.

material, são primordialmente imateriais. É fácil contra-argumentar aqui a partir dos próprios dados etnográficos fornecidos por MacGaffey, já que “irredutível” não é sinônimo de “primordial”, e a dependência da matéria para que esses espíritos entrem em relação com os homens (e portanto sejam relevantes) parece indicar, sim, “irredutibilidade material”, não dos espíritos, mas de seu canal de comunicação e da atualização de seus poderes. Ainda assim, seria necessário precisar exatamente o que se quer dizer com “material” em uma ontologia como a Kongo, onde a distinção entre matéria e espírito não opera da forma com que estamos acostumados.

O segundo tema pietziano do fetiche discutido por MacGaffey é sua capacidade de repetir um evento, sintetizando elementos heterogêneos, entre eles desejos humanos. Procurando demonstrar como este tema também não se aplica aos *minkisi*, MacGaffey usa um argumento que vimos anteriormente em Sansi e Goldman, porém apenas o esboça: não haveria acaso no processo de encontro entre um espírito, ingredientes de um futuro *nkisi* e seu *nganga*; tampouco há “desejos projetados” pelos BaKongo: quem tem a iniciativa é sobretudo o espírito, as pessoas são por vezes obrigadas a adotá-los. A origem de cada objeto é também a história nada casual de um momento numa seqüência de iniciação e uma narrativa mítica que resolve dilemas cósmicos – freqüentemente acerca da doenças ou do tipo de mal que a entidade espiritual controla.

O terceiro tema é a não-universalidade do valor e de sua incorporação nos objetos. Sobre este o autor não se estende nem busca desarmar Pietz, limita-se a dar exemplos de objetos e instituições européias que, aos olhos africanos, possuiriam valor similar aos fetiches (MacGaffey 1994: 127). Sobre o quarto e último tema do fetichismo, que passa pela ação destes objetos no corpo e na identidade dos humanos, MacGaffey concorda que ele seja pertinente aos *minkisi*, e reafirma que este tipo de relação na qual um objeto age sobre o corpo como se fosse um órgão, ainda que lhe seja externo, é comum não apenas no fetichismo africano: a medicina moderna, a arte, um anel de noivado, um brinquedo e até mesmo outras pessoas agem sobre nosso corpo e identidade. Todas estas coisas são potentes porque incorporam experiências que nos definem, agem sobre nós, nossos desejos, nossos corpos.

O escândalo deste tipo de prática é a confusão que faz entre o corpo *espiritual* de um ser humano e a materialidade *profana* das coisas, entre ser o *sujeito* e o *objeto* da ação [...]. Na vida real, apesar da fé racionalista do século XVIII, seres humanos são conscientes de sua identidade em termos de suas relações com outras pessoas, mediadas por coisas materiais que nós apenas descrevemos como fetiches se ocorre delas não fazerem parte de nossa prática social e pessoal (ibid.: 128).

MacGaffey confronta seu exemplo etnográfico com os quatro temas recorrentes do discurso do fetichismo levantados por Pietz, e não com as quatro características derivadas destes temas que fundariam a noção analítica de fetiche pietziana (historicidade, territorialização,

reificação e personalização) o que teria sido interessante. Todavia, nesse e em outros textos, ainda que sem referências explícitas a Pietz, MacGaffey tem algo a dizer a respeito de ao menos uma destas características: aquela com a qual começamos esta seção, a personalização.

Como foi dito, os *minkisi* seriam antes de tudo formados por espíritos, quer dizer, formados por personalidades humanas, que, mesmo invisíveis, possuem identidades específicas (1988: 191). Seus poderes, sua força, são submetidos (por vontade própria ou induzidas) a algum controle por parte dos homens, através de performances rituais e composições receitadas que os encerram em um recipiente material (1991: 4). O recipiente, que até então era apenas objeto, passa a portar características de sujeitos, de pessoas. MacGaffey (1990: 52-3) distingue uma personificação “interna” e uma “externa” dos *minkisi*: a externa envolve tratá-los como pessoas diretamente, ser gentil ou servil com ele, conversar, pedir que atue em nosso favor, às vezes é preciso irritá-lo, ofendê-lo ou cravar nele pregos para que aja, direcionando sua raiva para um alvo. Neste nível externo, MacGaffey argumenta, não há distinção clara entre a adoração dirigida a um fetiche e a etiqueta dirigida a pessoas que possuem poderes extraordinários (chefes, mágicos, sacerdotes), com quem se entra em relações sociais similares: são formas equivalentes de marcar a escala de poderes relativos. Já a personificação interna envolve a conexão metonímica das pessoas envolvidas com o objeto: dentre os *bilongo* receitados pode haver elementos ligados ao paciente (unhas, cabelos, exsudações), elementos ligados ao alvo (no caso de um ladrão, por exemplo, restos daquilo que ele roubou) e elementos ligados ao espírito (barro do local onde seu corpo humano fora enterrado). É possível ainda que o *nganga* e/ou seu cliente tenham que ingerir parte do *nkisi* a fim de fazê-lo atuar, o que é, nas palavras de Pietz e seus informantes, “fazer fetiche” corporalmente, materialmente. Isto estabelece, para MacGaffey, homologia e continuidade entre sacerdote, cliente, fetiche, espírito e até vítima.

Diz-se de uma pessoa assim afetada que ela foi “colocada” (*kotuswa*) no encantamento, apesar de que ao longo do rito sua cura requeira que ela mesma incorpore o encantamento na forma de poções medicinais preparadas com seus ingredientes, ou pela observação de tabus simbolicamente identificados com o encantamento, ou por outros meios (idem 1977: 176).

Os elementos metonímicos de um *nkisi* estabelecem uma cadeia associativa que liga materialmente e espiritualmente (mais uma vez, não há distinção clara) as pessoas com ele envolvidas no presente e no passado. “A hierarquia metonímica de mediadores entre o espírito original e um amuleto usado pela vítima de um tormento [*affliction*] pessoal é literalmente uma estória, iniciada no mito de origem do *nkisi* particular e na história de seus sacerdotes sucessivos” (idem 1988: 194)⁴⁸.

48 Há elementos metafóricos e metonímicos, dentre os *bilongo* que compõem os *minkisi* e lhes dão força. Seus princípios de seleção, portanto, são o contágio e a simpatia. Sobre os elementos metonímicos já falamos, eles

Não é apenas nos *minkisi* que isto ocorre, MacGaffey afirma: estes fetiches fazem parte de um conjunto mais amplo de forças místicas que pressupõe uma cosmologia que domina o pensamento dos BaKongo. Outros “cultos” Kongo, que não foram chamados de fetichismo, como o dos ancestrais, e o dos espíritos locais não diferem claramente em forma, conteúdo e função dos *minkisi*. O culto dos ancestrais, por exemplo, liga espíritos da terra dos mortos com humanos que utilizarão seus poderes para resolver certos problemas de sua vida de maneira muito parecida aos *minkisi*, utiliza-se inclusive receitas de *bilongo* muito similares às aplicadas nos fetiches. Não opondo-se, mas complementando estas formas de “personificação”, MacGaffey também vê “objetificação” ou “reificação” de pessoas no mundo Kongo: escravos, reis divinos e jovens durante a iniciação são exemplos de pessoas que em certos momentos ou certas situações são tratadas interna e externamente como coisas (idem 1990: 47).

Se os *minkisi* e tantos outros compostos dos quais se valem os BaKongo, como sepulturas, máscaras, escravos e reis acumulam características “objetivas” e “subjetivas”, isto se dá porque, como MacGaffey afirma, na visão Kongo coisas materiais não pertencem a um mundo da objetividade, alheio ao mundo da subjetividade humana. “Situar fetiches, máscaras e reis divinos em uma escala crescente de 'personitude' é reconhecer sua objetividade comum no contexto ritual e assim transformar o problema do fetiche, ou livrar-se dele” (1990: 58). Este é, para MacGaffey, o ponto focal do problema do fetiche: o da distinção entre pessoas e coisas. Os *minkisi* são seu exemplo central de objetos que rompem esta dicotomia, posto que são fabricados por humanos mas ao mesmo tempo são humanos e podem controlar seus criadores; são ferramentas que servem para produzir certos efeitos, mas têm suas próprias vontades, e por isso foram descritos como fetiches, aliás (ibid.: 45). Através de exemplos como as relíquias de Santos na Europa medieval e o duplo papel dos cadáveres na Europa moderna, MacGaffey busca ainda mostrar que a distinção clara entre pessoas e coisas não se sustenta nem mesmo no ocidente; a “atribuição” de personalidade a objetos não é um fenômeno exclusivamente africano nem exclusivamente amoderno. Em vez de perguntar porque africanos não distinguem claramente

ligam os envolvidos numa cadeia associativa. Os elementos metafóricos expressam o objetivo buscado pelo cliente no uso do objeto. Sementes representam crianças, um *nkisi* que contem sementes pode ajudar alguém a ter um filho. Há metáforas verbais que seguem um princípio de trocadilho, ou seja, evocam conceitos a partir de homofonia ou homonímia (ex.: *nkandikila*, uma fruta vermelha, remete ao verbo vigiar, *kandinka*). Há também metáforas visuais específicas às funções que o *nkisi* performa, às condições das quais ele é mestre (ex.: uma pena ou bico da ave *kintombo*, que prevê o futuro, aparece em *minkisi* divinatórios) (1988: 193). No caso de *minkisi* figurativos, sua aparência física também costuma ser metáfora de sua ação, expressando a relação entre o espírito e sua vítima: o *nkisi* parece furioso, forte, porque seu espírito deve ser; ou parece sofrer (quando há nele pregos cravados, por exemplo), como suas vítimas sofrerão. Em todos esses casos, as metáforas evocam efeitos, funções, de maneira que não se trata de uma metáfora no sentido de idolatria, os recipientes não são imagens dos espíritos. O objeto e seus elementos não *representam* o espírito, que não possui imagem prévia, sua forma física só existe em sua incorporação.

pessoas e coisas, deveríamos questionar de onde vem tal distinção dúbia em nosso próprio pensamento.

Graus de personitude são estendidos, permanentemente ou temporalmente, não apenas a seres humanos mas também, em contextos culturais particulares, a animais e objetos, nem a “coisitude” [*thingness*] de um objeto nem a “personitude” [*personhood*] de pessoas é dada na natureza; ambos são o resultado de um processo de rotulação local e culturalmente específico, que requer, em cada caso, que um conceito ou *status* particular seja reconhecido institucionalmente, que um candidato apto para o papel exista, e que este *status* seja designado ao candidato através de um procedimento legítimo (ibid.: 46).

A distinção entre pessoas e coisas parece ser um tema com o qual nenhuma das versões da teoria do fetiche que vimos até agora deixa de se haver. Afinal de contas, se há algo que une fetiches da mercadoria, sexuais, religiosos e possivelmente outros, é o fato de serem “objetos inanimados” com “características humanas”, de serem objetos “antropomorfizados”.

Se o fetiche possui características humanas, como agência, independência, alma, personalidade, se é afetado por paixões humanas, ódio, amor, benevolência etc, nas teorias evolucionistas, positivistas e iluministas, ele assim seria por servir como instrumento para dar inteligibilidade ao mundo. Personificar, em Hume, Comte, Tylor, é uma forma de compreender a incomoda impersonalidade e aparente falta de sentido da matéria. O medo ou a curiosidade provocada por fenômenos físicos, irregulares, contingentes, cuja lógica não é apreendida pelo “primitivo”, faz com que o homem dê a matéria o único sentido que concebe: o seu próprio, e assim projete características subjetivas no objeto, o animando. Nas palavras de Comte, o fetichismo é a “tendência primitiva de conceber todos os corpos exteriores, quer sejam naturais ou artificiais, como animados por uma vida essencialmente análoga à nossa, com simples diferenças mutuais de intensidade” (1841: 30). Sob tal perspectiva, antes da iluminação filosófica e científica só entendemos a nós mesmos, o mundo começaria com os primitivos, girando em torno do sujeito, para apenas depois começarmos a compreender que nem tudo é como nós. A confusão entre animado e inanimado seria antes de tudo uma dificuldade de compreender a matéria.

Entretanto, se como afirma MacGaffey, nem a “coisitude” de uma coisa nem a “personitude” de uma pessoa são dadas na natureza, podemos tentar compreender a animação do mundo, a personificação das coisas, não como um engano, mas como um postulado. Agir diante de um fetiche como se ele tivesse características pessoais, ou melhor, estabelecer com ele certas relações que estamos acostumados a pensar que apenas se estabelecem entre humanos, neste sentido, não seria uma projeção, já que nem o homem nem o objeto são protótipo e fonte primária da personitude ou da coisitude. Este postulado nos convida então a passar ao largo da

divisão entre pessoas e coisas (ou entre sujeito e objeto, a versão deste dualismo que se apresenta na teoria do conhecimento).

Não havendo divisão ontológica pré-estabelecida entre objetivo e subjetivo (como MacGaffey mesmo tentou mostrar que não há para os BaKongo e provavelmente nem para nós, apesar das afirmações da filosofia cartesiana), devemos deixar de entender “personificação” e “coisificação” como processos opostos que tornam uma coisa em pessoa ou uma pessoa em coisa – nada é, a princípio, nem uma nem outra. Mais do que uma transformação de uma entidade de um domínio para outro, me parece mais apropriado dizer que se trata sempre de uma composição, cujo resultado terá algumas características daquilo que estamos acostumados a chamar de coisas e outras daquilo que estamos acostumados a chamar de pessoas, na ontologia naturalista.

Num mundo onde objetividade e subjetividade estão separados, características de *pessoas* incluem animação, agência, intencionalidade, vontade, desejo, consciência, reflexividade, emoções, independência; objetos ou *coisas*, por outro lado, seriam definidos negativamente, como aquilo que não possui estas características, pura matéria inerte. O protótipo do objeto é a mineralidade, estática, inanimada, governada apenas pela causalidade física; no pólo oposto estão os humanos, agindo por princípios morais, intelectuais, volitivos, pela intencionalidade⁴⁹. Percebemos então que o problema da divisão entre pessoas e coisas se sobrepõe ao problema da agência. Continuando na divisão, dizer ou tratar um fetiche (basicamente um mineral, uma pedra) como se ele possuísse características de pessoas, isto é, enunciar que ele possui vontade, consciência, agência, só pode ser uma projeção. Ainda que a projeção não seja imaginária, mas eficaz – como propõe Gell, quando vê objetos como prolongamentos e distribuições da intencionalidade humana – ela continua sendo uma projeção, a agência primária continua sendo humana e a dos objetos apenas secundária. A referência última da ação segue sendo o sujeito intencional, humano.

É a partir do antropocentrismo baseado no dualismo pessoas/coisas que o antropomorfismo dos fetiches aparece como um problema, como atribuição a algo de traços que não lhe são próprios. Quando o que está em jogo não são nem pessoas nem coisas, mas um terceiro elemento capaz justamente de misturar estes dois pólos, e quando se leva a sério as potencialidades desse terceiro elemento, sem neutralizá-lo enquanto ilusão, os termos – e os problemas – passam a ser outros. Outras coisas podem ser pessoas: morais, emotivas, reflexivas,

49 Porém, basta olhar para os animais (e para a humanidade enquanto parcialmente constituída pela animalidade) para perceber que esta divisão é incerta, que entes podem possuir algumas dessas características, mas não outras, seu estatuto sendo dubio – como bem demonstrou Ingold (1994, 1995) – a não ser que se parta do princípio

de forma que o que define humanidade, por exemplo, passam a ser outras propriedades.

Mas dizer que os fetiches são compostos por traços de “pessoas” e “coisas” não encerra a questão. A contraposição entre os exemplos de MacGaffey e De Surgy mostra como as composições podem se dar de maneiras diversas: *vodus* “puros” são impessoais, a única característica “humana” deles seria a agência e, se como vimos anteriormente a agência não é necessariamente um traço humano, de fato, um *vodu* puro não é uma pessoa. Já os *minkisi* animados por espíritos individualizados de ancestrais mortos há muito tempo são pessoas cuja única característica de “objeto” é seu recipiente, uma pedra ou estatueta, e não um corpo humano. Os fetiches Ewe seriam coisas e os BaKongo seriam pessoas então? Tal interpretação coincidiria com a distinção que faz Benedict entre poder impessoal e poder pessoal, isto é, entre o animatismo *do mana* e o animismo do *espírito*. No terreno dos objetos religiosos, a distinção refletiria a dicotomia entre fetiches (animistas), cujos poderes são personalizados, aos quais é preciso tratar como pessoa; e amuletos (animatistas), cujos poderes são tratados como sendo atributos dados dos objetos, como cor ou peso. Tal dicotomia seria fruto dos dois modos de experiência humana não-religiosa: lidar com pessoas e lidar com coisas (Benedict 1938). Se esta distinção não deixa de ser interessante em termos de tipos ideais, ainda assim, ela parte mais uma vez da dicotomia como dada e imutável.

Os próprios exemplos que graças à ênfase dada pelos autores evocam tal dicotomia quando esmiuçados demonstram que ela não se sustenta: vimos na descrição de De Surgy que a maioria dos *vodu* não são “puros”, são “animados” em algum sentido; e podemos ver nos *bilongo*, ingredientes dos *minkisi* que lhes dão força, os mesmos princípios aparentemente “animatistas” dos *ama*, ingredientes dos *vodu*. É relevante a diferença entre um objeto animado por *mana*, isto é, pelas forças impessoais que permeiam o mundo, e um objeto animado por um espírito mais ou menos individualizado, isto é, que possui uma formação análoga ao que chamasse de indivíduo⁵⁰. Mas a distinção não pode ser total, posto que espíritos “individuados”, por mais pessoais que sejam, também são constituídos por essa mesma força ou conjunto de forças. Não é a toa que Mauss (1995) sugere que a palavra fetiche poderia ser substituída por *mana*, e que Henry (1993) sublinha que em *añaki* o termo *arebuko* pode significar “mana” ou “fetiche”. Voltamos então ao que discutimos na seção anterior. Se tudo tem *mana*, tem vontade de potência,

cartesiano de que animais são máquinas complexas, que sua agência é puro instinto.

50 Obviamente, nenhum destes “indivíduos” aqui, nem o espírito, nem o fetiche no qual ele habita, nem a pessoa que o utilizará são de fato indivisíveis e auto-contidos. Como vimos, a idéia de *personalização interna* desenvolvida por MacGaffey deixa claro que as fronteiras das personalidades e forças que habitam o mundo são fluidas. As composições dos fetiches não terminam apenas no recipiente, seus ingredientes e os espíritos que atrain, se estende também às pessoas (e coisas!) que os utilizam, que serão por eles afetadas. Talvez seja mais interessante então pensar num *divíduo* (Strathern), *pessoa distribuída* (Gell) ou *pessoa fractal* (Wagner).

ao menos virtualmente tudo tem agência – que, mais uma vez, pode ser entendida como primariamente definida por eficácia social, capacidade de diferir (não é necessário inferir intencionalidade). Num sentido tardeano (apresentado por Viveiros de Castro), isto significa que:

[...] 'toda coisa é uma sociedade, todo fenômeno é um fato social', posição que recusa qualquer validade à distinção entre indivíduo e sociedade, parte e todo, assim como ignora a pertinência de toda diferença entre o humano e o não-humano, o animado e o inanimado, a pessoa e a coisa. A ontologia fractal ('existir é diferir') e o sociologismo irrestrito de Tarde se acompanham de um 'psicomorfismo universal': tudo são pessoas, 'pequenas pessoas', pessoas dentro de pessoas – *all the way down*. (Viveiros de Castro 2007: 102 – citando Tarde, 2007).

A diferença entre o antropomorfismo e o psicomorfismo é relevante. Não se trata de ver em todo lugar pessoas, no sentido estrito dado pela sua contraposição às coisas, antes reconhecer que “todo universo é composto de almas *outras* que a minha, mas no fundo semelhantes à minha” (Tarde 2007: 65). Se em um nível molecular tudo se assemelha, inclusive o homem, isto não quer dizer que tudo se assemelhe *ao homem*. A animação da matéria e dos objetos, nas teorias nativas que passam pela idéia de *mana* não é antropocêntrica, pelo contrário, ela coloca o homem no mesmo plano do restante do universo, dotado da mesma energia, vontade de potência e capacidade de ação diferencial que os objetos com que lida. Tal afirmação não implica em monismo puro e simples, pois esta energia não é indistinta. Se por um lado tudo está num mesmo plano e as coisas se assemelham umas às outras, por outro “todo fenômeno não é senão uma nebulosa decomponível em ações emanadas de uma infinidade de agentes que são outros tantos pequenos deuses invisíveis e inumeráveis” (ibid.: 78). Como afirmou Goldman, o *mana* se apresenta em *modulações*, de maneira que a forma da composição com a qual nos depararemos terá especificidade. Dentro das variações, dependendo de como se atualizem, as composições podem se aproximar mais de “coisas” ou de “pessoas”, para um olhar como o nosso necessariamente enviesado pelo dualismo cartesiano, mas que tenta superá-lo.

Superar o dualismo não significa abandonar os termos pessoa e coisa, eles não perdem por completo a validade, podem ser mantidos como auxiliares na descrição. Cada entidade que existe no mundo, seja um fetiche, um ser humano, uma pedra ou um espírito pode ser aproximada como se fossem composições específicas de características daquilo que chamamos, a partir da perspectiva naturalista, de pessoas e de coisas. Mas isto apenas serve como forma inicial de entendê-las. Sua realidade específica só será inventada valendo-se de enunciações das populações que analisamos, as quais, tudo indica, não operam a partir da dicotomia rígida entre pessoas e coisas. Se há alguma fronteira entre os termos, ela não é retilínea e unívoca, mas convoluta, porosa e móvel, a diferença entre pessoas e coisas na ontologia nativa não é a mesma diferença entre pessoas e coisas na nossa ontologia.

3.6. Matéria e Espírito, e Outras Dicotomias

Afirmações muito semelhantes podem ser feitas sobre outras dicotomias, especialmente sobre o par matéria/espírito, tão presente no discurso sobre fetiche. Abordaremos esta díade sob a luz de mais uma análise etnograficamente informada de fetiches africanos.

A contribuição de Marc Augé se baseia sobretudo na obra de Bernard Maupoil⁵¹, antropólogo e administrador colonial do Benin (então Daomé) que antes da segunda guerra escreve sobre a religião dos Ewe, Fon e Yorubá, afirmando haver forte circulação de divindades entre essas três populações da costa da Guiné⁵². A aproximação que Augé faz das questões etnográficas passa pelas exegeses oferecidas por alguns informantes especialistas, ilustrados: a reflexão de grandes sábios da religião vodum, que, é claro, varia bastante, mas que, argumenta o autor, se atém a algumas preocupações comuns e coincidem com a experiência cotidiana dos usuários comuns dos objetos.

O panteão dos voduns Fon demonstra uma relação instável entre as incertas identidade dos homens e dos deuses. É possível tomar o panteão como um sistema de oposições, no qual deuses se apresentam em pares e adquirem sentido um em relação ao outro, ao mesmo tempo em que englobam as séries social e natural no sistema. Porém, além dessas oposições variarem de lugar para lugar, elas mostram-se complexas e ambíguas, sobretudo quando vistas de perto.

Consideradas em seu conjunto, desenham e esboçam um modelo ordenado no qual as qualidades e elementos naturais se opõem e respondem uns aos outros, por mais que cada figura singular, em virtude de sua ambigüidade e de sua riqueza, pareça desmentir a simplicidade do quadro geral ou das oposições termo a termo (Augé 1989: 26).

Se o sistema dos deuses enquanto conjunto dá sentido ao caos das existências singulares, cada figura de deus perde em clareza quando ganha em singularidade. De perto, quando se observa a soma instável de relações que estabelecem, cada deus é complexo: é símbolo, corpo, matéria, palavra, é a convergência destas dimensões. Os deuses aparecem na mitologia como personagens primordiais, sendo aí relativamente bem definidos, assim como os elementos naturais associados a eles (pedras, doenças, árvores, fenômenos etc). Porém, possuem atualizações múltiplas, entre elas os voduns materiais, os objetos nos quais as potências e qualidade variáveis dos deuses se fixam. Além de uma figura mítica, cada deus aparece também como uma pluralidade de fetiches. Há tensão entre unidade e multiplicidade, entre individuação e relação.

51 Infelizmente, não tive acesso ao texto original de Maupoil, e portanto me valerei apenas da versão de Augé.

52 O foco aqui é nos voduns dos Fon. Seria interessante uma comparação mais atenta entre eles e os *vodu* dos Ewe (ou Evhé), já que há circulação entre eles. Entretanto, isto fugiria do escopo do atual trabalho.

O principal e mais radical exemplo explorado por Augé é o de Legba⁵³, que na mitologia Fon é o mensageiro, possui função de comunicador entre pólos opostos (humano e divino, material e imaterial, coletivo e individual). Legba é “um nome, uma fórmula, um objeto identificável, uma multiplicidade de altares individuais e um deus do panteão” (ibid.: 83). Possui várias efígies e funções: é o rei dos portões, aparece em entradas de residências como um monte de terra formando um falo; possui uma versão nos mercados (Axi-Legba); está presente em todos altares de outras divindades, onde protege e controla os conjuntos dos deuses e dos homens; também nos quartos onde se realiza o *Fa* (divinação) sempre há um Legba intermediando. Seus desdobramentos, para Augé, expressam a dificuldade de se pensar os extremos e a ligação entre opostos, sobretudo o problema do ser e da relação: o *ser* aparece em sua individualidade e sua matéria, porém sua abundância e a diversidade dos materiais que o compõe colocam uma interrogação sobre essa identidade. Legba seria constituído por dois eixos, um que vai do interior ao exterior e um que vai da identidade à alteridade (ibid.: 93). “Legba fala sempre da existência dos demais, mas também de nossos corpos e da necessidade de laços entre os corpos e os seres” (ibid.: 126): o faz através da simultaneidade de sua identidade e de sua existência múltipla, quase indiferenciada; é um só, mais ao mesmo tempo cada pessoa, cada deus, cada casa, cada mercado, tem seu Legba. Semi-homem e semi-deus, Legba se multiplica, unificando-se apenas no discurso: é tanto objeto material quanto objeto da fala, irreduzível à materialidade e à exegese⁵⁴.

O exemplo de Legba, mediador entre mundos e pólos opostos, coloca em jogo oposições centrais na argumentação de Augé. Haveria uma dupla tensão, para o autor: vida/matéria e identidade/relação, que poderíamos dizer se replica nas idéias de animado/inanimado, um/múltiplo, discreto/contínuo. Assim como os outros deuses, Legba não seria só entidade espiritual ou personagem mítico, possui presença, materialidade, se atualiza como fetiche, como *deus-objeto*. Assim evoca todos os lados dos dualismos supracitados, fundamentais ao pensamento, como já colocara Lévi-Strauss.

Duplo movimento em virtude do qual os homens tendem a animar a matéria para reconhecerem-se nela (em duplo sentido) e a imobilizar suas relações para dar-lhes a evidência impensável, irreduzível, da coisa. Simbolização em uma dupla direção, rumo ao fetiche e a vida, por um lado, e rumo ao objeto e à matéria, por outro (Augé 1989: 127).

Augé argumenta que essas tensões apareceriam com clareza na reflexão sobre o corpo humano. O corpo simultaneamente é o que somos, em larga medida aquilo que temos de mais

53 Legba tem como equivalentes Exu (no candomblé afro-brasileiro) e Ellegua (na Santeria e Ifá afro-cubanos).

54 Guattari se inspira nesta descrição do Legba feita por Augé para argumentar que “as sociedades arcaicas estão melhores armadas que as subjetividades brancas, masculinas, capitalísticas, para cartografar essa multivalência da alteridade” (Guattari 1992: 59). Legba demonstra como um só *dispositivo* pode apresentar em si mesmo a diversidade ontológica.

singular, que ajuda a nos definir como pessoas; porém tal definição é exterior, está no plano material, não na consciência. “[...] o corpo representa de uma vez tudo o que se pode apreender da intimidade individual e a forma imediata da exterioridade, a forma sensível do espaço exterior” (ibid.: 64). No corpo está expressa nossa individualidade, mas através de sua matéria nos colocamos em relação com o mundo exterior. Como a natureza em geral, o corpo humano é matéria orgânica, e enquanto tal é uma realidade concreta; neste sentido, o corpo é passivo. Entretanto, ao mesmo tempo o corpo é animado, é vivo, sua matéria não é inerte, às vezes parece possuir vontade própria, é ativo: é matéria, mas matéria em constante evolução, mutação. Opondo corpo vivo e corpo objeto, chegamos ao cerne da questão: o corpo não pode ser plenamente reificado, deve-se sempre pensar suas relações; mas ao mesmo tempo não se pode ignorar sua materialidade, deve-se pensar simultaneamente os contrários no corpo: atividade e passividade, ser e relação, contínuo e discreto, mesmo e outro, interior e exterior (ibid.: 77). Graças a todos estes dualismos que atravessam o corpo, ele seria a matéria prima sobre a qual construímos grande parte de nosso simbolismo, tanto enquanto significante (tal parte do corpo representa tal coisa) quanto enquanto significado (tal coisa representa tal parte do corpo).

De acordo com Augé, os deuses-objetos, os fetiches, se apresentam como corpos de barro ou de madeira, homólogos aos corpos humanos ainda que não sejam sempre antropomórficos: são sexuados, alimentados e, de forma complexa, com a ajuda de sacerdotes humanos, se reproduzem. Como corpos humanos, também evocam as oposições que vimos. São, assim, corpos de deuses, simultaneamente animados e inanimados, pessoas e coisas, matéria e espírito, essência e relação. Passando pelos corpos, haverão transferências incessantes, provocadas principalmente pela atividade ritual, entre coisa, ser, deus, homem, morto, vivo, escravo, rei (ibid.: 61). Homens e deuses se relacionam a partir dos corpos de deuses, pois nos objetos as potências se atualizam, se tornam manipuláveis pela mão humana, porém não ao ponto de serem mera matéria inerte, morta. Corpos de deuses são matéria e potência. “O deus mesmo é tratado tanto como uma presença singular eternamente identificada com o objeto que o representa quanto como potência de relação (relação com suas outras atualizações, com os demais deuses, com os homens em geral ou com certos homens em particular)” (ibid.: 11-12).

Ainda que todo pensamento peça objeto, de acordo com Augé a matéria bruta seria resistente ao pensamento, pois não tem sentido; estaria, portanto, no limite do impensável. Haveria sentido no que tem vida, vontade: pede-se do objeto a ser conhecido uma consciência parelha à consciência do sujeito, argumenta o autor. Mas a matéria bruta é tangível, manipulável, e portanto necessária à vida, mais que isto, ela é auto-evidente, se impõe ao pensamento. “O

animismo surge então da junção entre evidência massiva do objeto e a necessidade do sentido” (ibid.: 67). Diviniza-se objetos para serem compreendidos, objetificam-se deuses para serem manipulados⁵⁵. “O milagre da vida corresponde ao mistério da matéria” (ibid.: 32). Esta é a “provocação da matéria”: a impossibilidade de se pensar a matéria bruta em si, que corresponde à impossibilidade de reificar totalmente o corpo. O par vida / morte deve ser pensado como par, a mineralidade homogênea é impensável sem que seja animada, posta em relação, simbolizada. Ao mesmo tempo a relação depende da matéria para se representar, expressar e realizar.

O fetiche, para Augé, é o objeto capaz de reduzir a provocação da matéria à evidência do outro. São objetos cuja materialidade é patente, porém não são auto-contidos, remetem a uma alteridade sem se limitar a representá-la, criando relações. “A exuberante materialidade dos fetiches, esses deuses feitos de pura terra, invalida de antemão toda interpretação que deseja ver neles a representação de outra coisa: são antes de tudo eles mesmos, puro amontoamento de substâncias orgânicas, minerais e vegetais, agressivamente materiais” (ibid.: 85). Há, sim, uma dimensão simbólica nestes objetos, pois em momentos aparecem como signos de reconhecimento. Porém tratando-os como fetiches, sua característica mais importante é a *presença*, ainda que sua presentificação seja de um ser irreduzível à sua manifestação. Sua materialidade não é exatamente *irreduzível*, mas incontornável, necessária.

Se função representativa e presentificação não se opõem, para Augé, isto se dá pela sua noção estendida de símbolo. O autor vai buscar nos significados gregos da palavra *símbolo* apoio para sua proposta de entender este termo de modo mais amplo, como relação recíproca entre dois seres, dois objetos, ou um ser e um objeto: relação ao mesmo tempo de representação e de complementaridade (ibid.: 35ss). Símbolos, para Augé, são realidades capazes de desempenharem simultaneamente este duplo papel de representar e estabelecer relações, servindo tanto para distinção quanto para conexão. Cada um desses papéis forma um eixo que constitui tanto o plano natural quanto o cultural, tanto a lógica simbólica social quanto a lógica simbólica da natureza. É claro que as coisas se complicam quando entendemos que os homens são naturais e sociais ao mesmo tempo, fazem parte da lógica simbólica social e natural simultaneamente, de maneira que os sistemas simbólicos se cruzam e simbolizam (representam e criam relações) um

55 Nesse ponto, Augé se aproxima da idéia vista anteriormente, por exemplo em Comte, que afirma que o “primitivo” anima a matéria para entendê-la, dar-lhe sentido. Entretanto aqui esta afirmação é generalizada: não é apenas pela ignorância da verdadeira causalidade física que se dá vida ao mundo, esta seria uma operação necessária a todo pensamento. Este tipo de argumentação é parte do que Gell (1996: 126ss) chama de “concepção internalista da agência”, que intui uma mente (psicologia intencional) a agentes cujos comportamentos podem ser reconstruídos de maneira inteligível, significativa, dando sentido a suas ações. Conforme argumentamos, entretanto, pode-se dar sentido ao mundo sem intuir psicologias intencionais, como na concepção de Tarde, ou na idéia de *mana*.

ao outro. “Um sistema simbólico é portanto a representação ou a expressão de dois tipos de realidade (realidade social e realidade física) e dois tipos de relações (entre realidades e entre sistemas simbólicos)” (ibid.: 47). A relação de simbolização que os fetiches operam portanto não é mera transcrição de uma realidade outra, mas engendramento de uma relação recíproca entre seres ou realidades.

As correspondências entre sistemas simbólicos nunca são perfeitas, não há convergência mecânica de um ao outro. O sistema de deuses do Benin, com suas funções distintas (política, meteorológica, terapêutica, bélica, comercial) é um exemplo desta imperfeição inerente: os voduns possuem sempre um referente natural (por exemplo: Dã é a serpente e o arco-íris) e um referente social (grupo de linhagens, grupo local etc) – mas isto diz pouco sobre eles. Augé argumenta que poderíamos analisá-los durkheimianamente, como representação de um grupo – mas há relações ambíguas entre as pessoas, os grupos e os voduns, de forma que estes tanto unificam um grupo quanto criam distinções dentro deles. No cotidiano, a conjugação de sistemas simbólicos através da qual cada ator vive se dá de maneira discreta e sucessiva (se descobre e se encadeia no tempo e no espaço), apenas xamãs e possuídos se colocam, através de sua clarividência, entre sistemas (ibid.: 50)⁵⁶. Mas os fetiches, que são manipulados por quase todas as pessoas, também permitem esta passagem de um sistema simbólico a outro, de uma maneira, digamos mais “democrática”:

Estes deuses objetos funcionam como operadores intelectuais para passar de um sistema a outro, tanto no domínio da especulação intelectual e da visão sincrônica (que é própria do clarividente) quanto no domínio da prática social, posto que governam o acesso às casas, às praças, aos mercados, aos caminhos e às aldeias. Ou, de maneira mais geral, o acesso de uns lugares a outros (ibid.: 53).

Na visão de Augé, os fetiches reúnem em um objeto visível as dimensões que não enxergamos com transparência no dia-a-dia, expressam uma idéia de totalidade no fato de serem simultaneamente múltiplas e individuais, interiores e exteriores. São compostos de maneira a colocar em relação ordens simbólicas distintas, o indivíduo com o outro e também o eu consigo mesmo. “O objeto, símbolo e fetiche, afirmam e negam a fronteira; mais exatamente, afirmam sua realidade abrindo a possibilidade e a necessidade de franqueá-la” (ibid.: 140).

O fetichismo, conforme apresentado por Augé, parece antes de tudo uma espécie de exercício intelectual, reflexivo. Uma forma de colocar em jogo dicotomias irresolúveis, aproximando seus pólos, o que se aproxima bastante da noção de mito na obra de Lévi-Strauss⁵⁷.

56 O entrecruzamento de códigos sociológicos, astronômicos, anatômicos, geográficos, cosmológicos etc é característica da mitologia para Lévi-Strauss. O mito “realiza-se como possibilidades de interposições de códigos e camadas que se entrecruzam” (Gonçalves 2007: 148, c.f. Lévi-Strauss 2004).

57 “Se é verdade que o objeto do mito é fornecer um modelo lógico para resolver uma contradição (tarefa

Como o mito levistraussiano também, para Augé, o fetichismo coloca questões universais. A começar porque (como Augé e vários autores insistem) há exemplos de objetos com características muito similares aos fetiches africanos em outras partes do mundo (na Grécia antiga, na Idade Média européia) que também mediam a “tensão entre a evidência da materialidade bruta, o 'estar ali' e a necessidade da relação, o 'estar ou ser para'” (ibid.: 133). Mas também porque os dualismos que o fetiche aproxima e simboliza (no sentido amplo) surgem no corpo e na materialidade, na relação com si mesmo e com os demais – estão presentes em todo e qualquer pensamento⁵⁸. Por isto a experiência do outro pode servir para ajudar na nossa busca de sentido, e vice-versa. A antropologia, para Augé, é sempre antropologia de outra antropologia.

Esta é certamente a condição para que as exegeses individuais tenham valor sociológico e sejam comparáveis entre si; a condição de que se refiram, não a objetos idênticos, mas a problemáticas constitutivas de objetos, problemáticas tampouco a elas idêntica, mas substituíveis e de fato sempre substituídas umas por outras (Augé 1986: 113).

A problemática suscitada pelo fetichismo, pelo deus-objeto é também a problemática da identidade plural do homem e da pluralidade de Deus, que pode ser sumariada por três palavras, ou três questões: “matéria, identidade, relação: *que sou eu? Quem sou eu? Que é o outro?*” (ibid.: 114). Três palavras que estariam na base do dispositivo simbólico, três perguntas instáveis e dependentes uma da outra, que respondem de forma incompleta uma à outra. Assim, fetiches, suas exegeses e mitos podem nos dar lições pertinentes – sobre relação, metamorfoses, mensageiros. Ainda que as lições não sejam respostas finais e coerentes, que de fato talvez não possam existir. Se há no fetiche um resíduo de impensado, não se trata de um segredo profundo reservado aos iniciados, nem algo que não compreendemos por virmos de outra cultura: os dualismos são, de fato, irresolúveis⁵⁹.

A abordagem de Augé soa fortemente idealista, intelectualista, apesar do tema da materialidade ser central. Apesar de parecer, sob o ponto de vista do autor, acima de tudo um exercício intelectual, o fetichismo se expressa na matéria, e, se partilha tantas características com o mito levistraussiano, diverge deste num ponto relevante: os fetiches têm utilidade prática,

irrealizável, quando a contradição é real) [...]” (Lévi-Strauss 2003b: 264).

58 Segundo Augé (1986: 107), o corpo relativiza o relativismo, pois é *locus* comum das mesmas experiências em todas as culturas: diferença dos sexos, diferença entre si e outro, constatação da deterioração orgânica e da morte etc. Na vasta bibliografia contemporânea sobre corpo há autores que discordariam radicalmente desta afirmação de Augé, como Butler (1990), para quem a divisão dos sexos por exemplo não é uma base material universal sobre a qual se constroem simbolismos, mas, pelo contrário, é construída culturalmente, num processo de reiteração performática e discursiva que naturaliza os sexos e os gêneros, disciplinando-os.

59 Mais uma vez, Augé se aproxima da análise dos mitos em Lévi-Strauss: “mesmo quando a estrutura muda ou se enriquece para superar um desequilíbrio, é invariavelmente às custas de um novo desequilíbrio que surge em outro plano. Constatamos, mais uma vez, que a estrutura deve a uma assimetria inelutável o poder de gerar o mito, que não é senão um esforço para corrigir ou dissimular essa dissimetria constitutiva” (Lévi-Strauss 2006: 442).

cotidiana, para seus usuários. Augé lida apenas tangencialmente com essa questão, a fim de rejeitar a tão recorrente acusação de “utilitarismo” nas religiões africanas, que supostamente se aproximariam da magia, já que pode-se manipular os voduns e fetiches para atingir fins terrenos. Augé afirma que devemos deixar de lado a idéia de que há instrumentalidade aqui, posto que não se faz com os deuses o que bem se quer – manipula-se eles como se manipula energia atômica: dentro de certos limites e correndo certos perigos (ibid.: 92). Deuses são manipulados pela mão humana, dependem do homem, de sacrifícios e oferendas que lhes dão força, mas os homens dependem do favor e da indulgência dos deuses. A relação não é utilitária: “voduns e homens estão embarcados em uma aventura comum” (ibid.: 24).

Não se pode dizer que Augé se preocupa com aspectos práticos do fetichismo, com sua inserção na vida das pessoas, sua eficácia, para além de mecanismos intelectuais de mediação de oposições. Talvez possamos entender este viés de Augé a partir de seu manifesto foco na reflexão de grandes sábios. Boa parte de sua interpretação, aliás, vêm da exegese fornecida por um singular informante e interlocutor de Maupoil: Gédégbé, um grande sacerdote e adivinho de Abomé, “um verdadeiro filósofo”, afirma Augé. Talvez por seguir um filósofo africano dos fetiches, e não um usuário ocasional destes poderes, o autor se volte para questões mais abstratas. Mas essa divisão não deve ser levada exageradamente a sério, pois como afirmou Latour, a separação entre teoria e prática só se dá como modo de purificar o mundo, e certamente não é possível separar uma teoria e uma prática nativa dos fetiches, posto que os grandes sábios e filósofos são justamente aqueles que melhor sabem utilizar estes objetos. Eles talvez só estejam interessados em questões com as quais leigos não estão tão preocupados.

Vimos em diversos autores como vários dos dualismos levantados por Augé de fato são fundamentais na questão do fetichismo, seja em abordagens mais etnográficas ou mais teóricas: pessoas/coisas e matéria/espírito parecem ser as mais recorrentes, mas outras, *significante / significado*, *ser/relação* também são pertinentes; recorrente também é a afirmação de que o fetichismo problematiza os dualismos, desestabiliza-os. Há maneiras diferentes, entretanto, de se pensar o dualismo no fetichismo: Augé parte da idéia de que os dualismos, ainda que sempre em tensão, são dados, estruturas fundamentais no pensamento que apresentam problemas irresolúveis, e por isso seriam constantemente tematizados pela reflexão nativa e antropológica. Outros autores, como MacGaffey, já colocam a questão em outros termos: o exemplo do fetichismo mostraria justamente que os dualismos, ou ao menos alguns deles, não operam na filosofia de populações como as africanas, que passam ao largo de divisões que no pensamento ocidental (pós-cartesiano sobretudo) são fundantes.

Para Augé, a matéria é oposta à vida, e, posto que a vida é o que preenche o mundo de sentido, a matéria resiste ao pensamento. Tal ponto de vista é, num primeiro momento, coerente com o dualismo cartesiano entre *res extensa* e *res cogitans*, ou seja, propõe duas substâncias de naturezas diferentes, uma com extensão, com características sensíveis, e outra sem: matéria e espírito, mundo e pensamento, objeto e sujeito, independentes um do outro para existir. Em Augé, a matéria bruta, a mineralidade, seria fechada em si mesma, seria unidade e não-relação; o espírito seria animação, vida e movimento, não é auto-contido, cria relações, ou melhor, é relação em estado bruto. Porém, os fetiches apresentam a possibilidade de junção dessas substâncias, posto que deuses-objetos são pensados tanto quanto matéria quanto como espírito, são a potência e sua atualização. No fetiche, matéria e espírito não são independentes, ao contrário, nele necessariamente confluem ambos, colocando em jogo a coexistência dos princípios opostos, ser e relação, matéria e espírito. Princípios opostos coexistindo apresentariam uma tensão, em última instância irresolúvel, porém ao mesmo tempo incontornável: dualismos são negociados a todo momento, problematizados na filosofia e na prática. Tal negociação parece ser o fim último dos fetiches, para Augé, eles colocam os termos da dicotomia simultaneamente, expondo ambigüidades e ambivalências.

Mesmo pensadores que propõem o mais duro dos dualismos entre matéria e espírito não afirmam que eles não estão em relação. Descartes por exemplo afirma que o sujeito determina o mundo, as idéias, *res cogitans*, moldam a substância dando-lhe sentido e inteligibilidade (posição idealista). Do lado oposto, uma posição materialista diria que a matéria dá sentido ao pensamento; deste princípio, Marx por exemplo deduz o corolário de que a infra-estrutura determina a super-estrutura. As formas de pensar a relação entre os pólos da dicotomia, de unir o que fora separado, são muitas. O fetiche seria só mais um tema a esbarrar nesta questão. Até o séc. XX tendeu-se a pensá-lo como materialidade bruta apenas ilusoriamente animada pelo pensamento (espírito) desinformado dos primitivos. Para uns, isto seria um exemplo de como o espírito (pensamento, animação) é projetado no mundo para lhe dar inteligibilidade, formando as práticas (materiais) humanas; para outros, seria um exemplo de como, no começo dos tempos, a matéria (e sua irregularidade) conforma o espírito (pensamento). Tais posições, respectivamente a de Tylor e a de De Brosses, demonstram como na teorização do fetiche a contraposição entre idealismo e materialismo segue presente.

Porém, tais pontos de vista – movidos pela crítica da ilusão religiosa – apresentam o lado do espírito como sendo apenas constituído por idéias; a existência de seres imateriais, do

sobrenatural, de deus, de almas, de energias místicas, não está em questão. Quando se parte do princípio que os espíritos que animam os fetiches não são as idéias dos crentes, a questão muda de figura. A especificidade do termo fetiche, em uma definição mínima, o contrapõe ao ídolo, isto é, trata-se de um objeto que não apenas representa, mas *presentifica* espíritos ou forças espirituais na matéria. Através do fetiche, substâncias imateriais agem na matéria: no seu recipiente, nos corpos humanos, na natureza, enfim, no mundo sensível. Se essa agência não for tratada nem como ilusão nem como versão transfigurada de outras forças imateriais (sociais, por exemplo), a divisão entre matéria e espírito não pode se manter firme. Pode-se, como Augé, pensar que princípios opostos se encontram em tensão. Pode-se afirmar que matéria e espírito pertencem a planos distintos, porém que se interligam num terceiro plano mais alto, como parece ser a posição de De Surgy em suas considerações sobre a “teoria geral” do fetichismo⁶⁰. Porém, a posição que parece mais coerente com o ponto de vista nativo é a que afirma que a distinção entre matéria e espírito simplesmente não opera, no mundo dos fetiches (como propõe MacGaffey). Se a dicotomia não opera, fugimos do dualismo rumo ao monismo. Ao longo deste capítulo já nos deparamos com soluções para pensar este monismo. Tarde, por exemplo, afirma:

Não se pode conceber o monismo [...] senão de três maneiras: ou considerando o movimento e a consciência, a vibração de uma célula cerebral e o estado de espírito correspondente, como duas *faces* de um mesmo fato, e se auto-engana por esta reminiscência do Jano Antigo; ou fazendo decorrer a matéria e o espírito, cuja natureza homogênea não é negada, de uma fonte comum, de um espírito oculto e incognoscível, e ganha-se assim apenas uma trindade em vez de uma dualidade; ou enfim, afirmando decididamente que a matéria é espírito, nada mais (Tarde 2007: 65)

Para Tarde, a matéria é espírito aqui não no sentido idealista cartesiano (a matéria deriva do meu pensamento), e sim rumo ao que chama de *psicomorfismo universal*: tudo é espírito na medida em que tudo tem sentido, tem ação, movimenta-se por desejos e crenças como o homem. Isto “[...] implica em primeiro lugar, a redução a uma só destas duas entidades, a matéria e o espírito, confundidas na segunda, e ao mesmo tempo a multiplicação prodigiosa dos agentes integralmente espirituais do mundo. [...] supõe a descontinuidade dos elementos e a homogeneidade de seu ser” (ibid.: 53). Os elementos, chamados de mônadas por Tarde, são ávidos, movidos por micro-crenças e micro-desejos, e assim não se distinguem, para nossos propósitos, do conceito nietzscheano de vontade de potência, que serve justamente de fórmula para fugir do dualismo. Buscando apenas uma causalidade como motor do mundo, e não deixando de se haver com a realidade nem de nossas paixões e desejos nem do mundo “lá fora”,

60 A divisão do universo em planos proposta por De Surgy (2005), ainda que não seja dualista, prega a separação de tipos de substâncias – um primeiro mundo da matéria, um segundo dos espíritos, um terceiro dos ideais e um quarto do todo, uma crescente de abstração. Além de técnicas que permitem que um plano mais alto interfira em um mais baixo, no último nível dá-se a união. Esta é uma formulação da superação do dualismo pela trindade que

Nietzsche chega à hipótese de que a matéria deve ser uma realidade da mesma ordem que nossas paixões, deve possuir, como nós, uma “vida instintiva”. “A 'vontade', naturalmente, não pode laborar mais que sobre uma 'vontade' e não sobre uma 'matéria' (sobre os nervos, por exemplo), numa palavra, deve chegar a colocar a proposição de que sempre que se constatarem 'efeitos' devem-se à ação de uma vontade sobre outra vontade”. Assim, “o mundo visto por dentro, definido e determinado por seu “caráter inteligível” seria precisamente 'vontade de potência' e nada mais” (Nietzsche 2001: 49). Nietzsche propõe então uma causalidade – e não intencionalidade – única, a da vontade de potência⁶¹.

Se me interesso por proposições filosóficas que tentam ultrapassar o dualismo cartesiano é porque vejo nelas afinidade com os enunciados das filosofias nativas das populações que utilizam fetiches, inferidas das etnografias que analisamos até agora. O objeto-fetice como Legba não nos traria então a questão da impossibilidade de se pensar a matéria bruta e da necessidade de animá-la, como afirma Augé, mas de fato condensa as dimensões que somos incapazes de desdobrar com a visão ordinária, associa sistemas que não são transparentes uns aos outros, como também afirma Augé (1996: 58-60). A matéria bruta talvez não seja animada, feita fetiche, para ser pensada, talvez seja composta da mesma substância/energia única que anima o mundo, e os fetiches apenas evidenciem isto por serem suas concentrações de contornos mais concretos, mais próximos do que estamos acostumados a pensar como matéria. Esta substância/energia claramente é o que Mauss & Hubert (2003) chamam de *mana*.

Martin Holbraad (2007: 199ss) lembra como na *Teoria Geral da Magia* a noção de mana é, como a magia da qual é princípio básico, uma idéia prática. Por isto não pode ser colocada em categorias abstratas e rígidas: daí o mana enquanto significante flutuante para Lévi-Strauss (2003a); de maneira mas geral, daí o mana enquanto categoria que atravessa fronteiras e se coloca entre matéria e espírito. Termos como mana, axé e sopro seriam exemplos do que Lévy-Bruhl (s/d: 62) chama de *participação*: “o 'primitivo' possui freqüentemente o sentimento de participações entre ele mesmo e estes ou aqueles seres ou objetos e ambientes da natureza ou sobrenatureza com os quais entra em contato e, não com menos freqüência, afirma participações

Tarde critica (ver abaixo).

61 Curioso é que na obra de Nietzsche, plena de contradições, aquilo que em momentos é explicação-chave em outros é expresso como crítica. Em *Crepúsculo Dos Ídolos*, a causalidade da vontade seria apenas “fetichismo”, isto é, engano: “Esse fetichismo vê por toda parte agentes e ações; ele crê na vontade enquanto causa em geral; ele crê no 'Eu', no Eu enquanto Ser, no Eu enquanto Substância, e projeta essa crença no Eu-substância para todas as coisas. Só a partir daí a consciência cria então o conceito 'coisa’” (Nietzsche s/d: 10). Aqui a idéia de vontade aparece ligada ao eu, portanto não se trata do mesmo que *vontade de potência*, pois a primeira opera num plano molar, de substância e consciência; ao passo que a última, que está em todo lugar, opera num plano molecular, de forças e pulsões. Nietzsche não liga o fetichismo – que aliás só aparece em sua obra neste breve aforismo – com a vontade de potência, mas nós podemos fazê-lo.

entre esses seres e objetos”. “Para a mentalidade primitiva, ser é participar. Ela não representa seres cuja existência se concebe sem nela introduzir outros elementos distintos de seus próprios” (ibid.: 24). O “modo de pensar” dos “primitivos” desobedeceria, portanto, a lei das contradições, postulando participação entre as coisas, consubstancialidade – ou, voltando a Tarde, “a posseção recíproca, sobre formas extremamente variadas, de todos por cada um” (2007: 112). Entretanto, para Lévy-Bruhl tal modo de pensar é apenas pré-lógica, erro, o que não ameaçaria nossos axiomas. Tomado como postulado, por outro lado, o *mana* passa a ser um conceito capaz de dissolver dualismos.

Holbraad mostra como na *santeria* e no *ifá* afro-cubanos o *aché* (mana) é matéria e espírito simultaneamente. *Aché* é concebido como o poder ou capacidade que permite a um *babalawo* praticar divinação, mas ao mesmo tempo é o pó secreto, ingrediente necessário de todas as cerimônias do Ifá. Os equipamentos de divinação devem ser “carregados” com *aché*, para que as divindades (*orishas*) falem com eles. “O *aché* é excessivo como *mana*: poder e pó, abstrato e concreto, conceito e coisa” (Holbraad 2007: 204). Sua natureza concreta enquanto pó e seu sentido abstrato enquanto poder não se distinguem, e isto não é ambigüidade: há uma conexão lógica entre os dois sentidos, clara para os praticantes, um é condição necessária para o outro: “*aché* é o tipo de pó que dá poder, e é o tipo de poder que faz pó” (ibid.: 205). Não são variáveis independentes, porém também não são *idênticos*: um é a transferência do outro. Desta maneira, o *aché*, nas mãos do *babalawo* pode resolver o “problema da transcendência”: o perigo de que os *orishas* fiquem num estado de permanente transcendência, separados dos humanos, o que impediria a relação com eles (e a divinação), um estado de coisas calamitoso para os praticantes do *ifá*. O *aché* enquanto pó é a condição para que as divindades se expressem de forma imanente, pois é a atualização de sua transcendência.

O *aché* é a força vital e ao mesmo tempo sua atualização no pó; é espírito e matéria. Da mesma forma, os *otá* são as pedras que trazem à imanência os *orishas*, divindades miticamente transcendentais. São símbolos que representam a si mesmos [*symbols that stand for themselves*], nada há de arbitrário neles (ibid.: 203). Tais pedras, equivalentes ao *otá* do candomblé conforme analisado por Goldman, são, neste sentido, fetiches. A separação – entre matéria e espírito, pedra e orixá, pó e poder – se desfaz quando pensamos num pólo como atualização do outro, e no seu conjunto como o movimento perpétuo entre imanência e transcendência, que passam a ser entendidos aqui respectivamente apenas como proximidade e distância, outro dualismo que resolve-se em monismo, dois pontos de um mesmo fluxo.

Se a mobilidade do pó dissolve o problema da transcendência *versus* imanência para os *babalawos*, então a mobilidade também dissolve o problema de conceito *versus* transcendência

para nós. E isto apenas porque o último problema é não mais que uma instância do primeiro. Afinal de contas, a noção de transcendência é apenas uma maneira de expressar a idéia de separação ontológica (ibid.: 217).

A dicotomia entre conceito e coisa é um corolário da dicotomia entre matéria e espírito. Superando ambos, Holbraad busca permitir que os conceitos (práticos e abstratos) daqueles que estudamos afetem os nossos próprios. Neste caso específico, um dos efeitos desta afecção culminaria em uma crítica à abordagem corrente na antropologia do tema da materialidade, que tem aparecido com força na disciplina nos últimos vinte anos.

Preocupações com a agência e a biografia de objetos, com a materialidade do corpo, com a influência da cultura material sobre a vida social, têm se tornado motes de uma literatura que cresce a cada ano. Certamente, o renovado interesse no conceito de fetiche tem raízes neste contexto, propício para a retomada de um termo que problematiza a “adoração da matéria bruta”. Entretanto, afirma Holbraad, boa parte dos autores que trabalham com *cultura material*, ao tentar salvar o tema da materialidade, esquecido pelas teorias simbolistas dos anos 60 e 70, o fazem mantendo o dualismo. Miller (1987, 1990, 2005) é seu principal exemplo: postula uma constituição mútua entre sujeitos humanos e objetos, um processo dialético (no sentido hegeliano) de objetificação e apropriação; busca não dar prioridade a nenhum dos lados da dicotomia e mostrar sua interação, porém, mantém a divisão intacta: idéias e matérias formam uma à outra, mas cada uma de seu lado. Holbraad, por outro lado, propõe seguir práticas e afirmações nativas sem determinar o que é objeto ou sujeito *a priori*. Neste sentido, prefere, ao invés de *objetos* ou *artefatos*, usar o termo *coisa*, que tem menos carga semântica e serviria mais facilmente de ferramenta heurística para localizar “coisas” que não sabemos previamente o que são⁶². Já que aquilo que conta como coisa, ou não, pode ser diferente para nós e para nossos informantes, a abordagem heurística deve se esquivar de vereditos *a priori* (Holbraad et al 2007: 5). A análise do pó/poder no *ifá*, por exemplo, mostra que coisas e conceitos não se distinguem, no pensamento afro-cubano:

Este não é um enunciado sobre o que sabemos sobre pó. É a *enunciação* de um conceito de pó com o qual não estamos familiarizados; ou melhor, é a enunciação de um “conceito-pó” incomum, onde o hífen serve para enfatizar que a possibilidade desta enunciação depende da queda da distinção entre o conceito de pó e pó “em si mesmo” (ibid.: 14)

A afirmação da contigüidade entre conceito e coisa joga nova luz sobre o conceito de fetiche, e sua relação com seus referentes empíricos, especialmente os objetos mágico-religiosos afro-americanos e da África ocidental. A fim de pensar os efeitos desta proposta, entremos nas teorias dos três últimos teóricos do fetiche que analisaremos aqui: Pouillon, Ellen e Graeber.

62 Cabe notar que Jonckers (1993: 65) também defende o uso da palavra “coisa” ao invés de “objeto”, segundo ela inexistente nas línguas africanas.

3.7. A Espessura Ontológica do Fetiche

Jean Pouillon (1970), pioneiro na reavaliação do termo fetiche após Mauss ter decretado sua morte enquanto conceito antropológico, não deixa de problematizar a idéia de fetichismo enquanto ilusão. Lembra que as concepções de fetichismo de Hegel e Comte a Freud e Marx, unem-se na idéia de uma alucinação que faz ver no objeto propriedades que não lhe pertencem; todas derivam do desprezo e incompreensão que marcam a história do fetichismo, esta peculiar tentativa de pensar cultos e idéias estrangeiros. O absurdo do fetichismo seria a confusão entre o suporte e o que é suportado, significante e significado, símbolo material e realidade simbolizada, matéria e espírito. Entretanto, afirma o autor, nada garante que o culto fetichista seja ao objeto e não à divindade que apenas buscaria suporte nele: talvez a confusão inicial tenha sido apenas uma projeção no outro do problema do dogma da presença divina na hóstia, com a qual os católicos estariam às voltas. “Temendo para ele mesmo a confusão entre o objeto e deus, ele a atribui ao outro” (ibid.: 137). A confusão não existe aos olhos nativos, que cultuam objetos que para nós são inanimados, mas que sob seus olhos são animados por *forças misteriosas*. Aos olhos dos observadores, haveria fetichismo, isto é, confusão, absurdo, mas aos olhos dos observados, haveriam apenas fetiches.

Pouillon parte da oposição entre uma teoria do fetichismo preocupada com a religião humana em geral e uma teoria do fetiche preocupada com o uso de objetos nas religiões da África ocidental. O autor faz um esforço para contribuir para a segunda sem deixar de atacar a primeira. A crítica ao fetichismo, poderíamos dizer, é a crítica ao sufixo *-ismo*, que marca, ao menos desde De Brosses, o enfoque dos fetiches enquanto fenômeno religioso autônomo; enquanto mais que uma classe de objetos, uma doutrina capaz de explicar o comportamento e as crenças religiosas daqueles que se valem destes objetos, e capaz de ser generalizada enquanto explicação para toda uma parcela da humanidade marcada pelas alucinações religiosas. Neste sentido, o fetichismo é por excelência o culto do outro:

O fetichismo seria portanto o culto incompreendido que se adota ou que se deprecia. Mais exatamente, o fetichismo como teoria é o culto estrangeiro que condenamos afirmando explicá-lo; como prática, é o culto estrangeiro que fazemos sem compreender. Em suma, o fetichista será sempre um outro, e o fetichismo será propriamente o ininteligível, o não pensável (ibid.: 138).

Porém, para além da acusação de fetichismo, os fetiches africanos *existem*, há certos objetos com características peculiares que são interessantes para a etnologia. Daí a formulação “fetiches sem fetichismo”: salva-se o conceito sem abrir mão das críticas a ele⁶³. O fetiche

63 Podemos dizer que de certa maneira Latour e Pietz fazem o mesmo: atacam o lado ideológico ou crítico do fetichismo para depois tentar buscar uma forma menos etnocêntrica de pensar nestes (e em outros) objetos, seja

seguiria então servindo para falar de várias coisas. Lembrando outra crítica maussiana (a de que o termo fetiche é pouco preciso), Pouillon busca despi-lo a seu mínimo, e para tal, recorre a De Brosses e Comte. Do primeiro retém a idéia de que no fetiche não há mediação ou simbolismo, o culto é “direto”; do último, a idéia de biomorfismo, de que o mundo do fetichista é todo animado, e portanto monista – ambas afirmações, note-se, não contradizem as interpretações do fetichismo desenvolvidas até agora neste capítulo. Obviamente, o monismo e a-simbolismo do fetiche aqui dispensa preocupações evolutivas e diacrônicas que em Comte e De Brosses tornam consecutivo o que é simultâneo. O fetiche aparece para Pouillon como grau zero do simbolismo, como a confluência entre um objeto e aquilo que ele veicula – signo e significado, poderíamos dizer, ou matéria e espírito – um plano onde não há distinção entre pólos. Pode ser encarado como uma modalidade de pensamento, que se expressa sobretudo em certos objetos.

Buscando exemplos empíricos, Pouillon volta à etnografia africana, à descrição que faz Evans-Pritchard de certa classe de objetos que, para os Nuer, são mais que residência material de espíritos: os *kulagni* (fetiches) de certa forma *são* espírito (formulação bastante comum, já vimos)⁶⁴. Em geral, os Nuer separam claramente o espírito e a substância material onde habita, porém, diferente de seres sobrenaturais superiores, os espíritos dos fetiches estariam presos à matéria, chegam a se confundir com ela. Fetiches estão no último grau de baixeza e materialidade em uma classificação nativa de seres espirituais que parte de deus, o mais livre e puro dos espíritos, passa por divindades, homens, animais e finalmente chega nos *kulagni*, estes “objetos inanimados” que têm almas mais presas a eles do que os seres animados (Evans-Pritchard, 1962: 139). Nesta obra de Evans-Pritchard – que cabe no período de sobrevida do conceito de fetiche – o termo fetiche foi outra vez escolhido para designar o mais material dentre o que há de espiritual; nele segue havendo tensão entre separação e união do par matéria/espírito. Daí a dificuldade, Pouillon assevera, de pensar o fetiche em termos materiais ou espirituais, pois ele está no limite material do espírito, num ponto onde o grau de associação entre a força imaterial e a realidade física que lhe é associada é marcadamente estreito.

Um outro ponto que deve ser levado em conta é que os *kulagni* eram relativamente novos entre os Nuer, que os haviam importado de populações vizinhas e cujos poderes não dominavam plenamente. Soma-se então a condição de estrangeiro destes objetos à sua característica de serem um limite entre material e imaterial. Alienígena e a-simbólico, o fetiche apresenta-se como o

usando a própria noção de fetiche transformada em ferramenta analítica, ou criando uma nova categoria, fetiche.
64 Evans-Pritchard (1962: 99-104) afirma que a palavra que traduz por fetiche (*kulagni*) compreende certos objetos e ingredientes categorizados como “espíritos” (*kwath*) por uma necessidade lógica de assimilar seus poderes ao modelo que os Nuer já possuem; porém, eles simultaneamente caem na categoria de “remédios” (*kwa*) que normalmente são distintos dos espíritos. Outra formulação nada incomum.

inefável. Nesse sentido, afirma Pouillon, seria paradoxal, aquilo no qual não conseguimos pensar, um limite que funda o campo simbólico, no extremo oposto da palavra abstrata. Dada a arbitrariedade do signo lingüístico, a ligação da significação da palavra com seu suporte material (a imagem acústica) é quase nula, vazia, ainda que significante e significado sejam inseparáveis. A ligação entre o suporte material do fetiche (o objeto) e seu “significado” (o espírito) é quase direta, sua matéria é pura significação, puro espírito, eles se confundem. No pólo oposto da palavra, a inseparabilidade entre material e imaterial do fetiche não se dá por sua arbitrariedade, mas por sua necessidade absoluta: no fetiche matéria e espírito só fazem sentido um em relação ao outro; mais que isto, um é o outro.

As palavras são armadilhas de idéias como os fetiches são 'armadilhas de deuses' [...] Todo fetiche aparece então como um dos dois limites do simbolismo, este limite que se declara inferior por se estar habituado a considerar como superior aquele em cuja direção o simbolizado se destaca do símbolo no lugar de se fundir com ele. O fetiche de um lado, a palavra abstrata de outro determinam o campo simbólico; eles fazem parte do mesmo sistema que fundam juntos (Pouillon 1970: 147).

Se palavra e fetiche fundam o campo simbólico, o primeiro pelo lado da abstração e da arbitrariedade, o segundo pelo lado da materialidade e da necessidade; e se, como afirma Pouillon seguindo Lévi-Strauss, todo homem possui capacidade de simbolizar, então deve haver, para todos os homens, fetiches e palavras. Não há mentalidade primitiva carente de faculdade de simbolização ou representação. O monismo convive com o dualismo, o fetiche com o ídolo, o grau zero do simbolismo com o grau máximo: o fetichismo necessariamente coexiste com outras formas de crença, não existe um povo que seja apenas fetichista. Fetichismo nesse sentido seria uma *modalidade*, não um *tipo* de pensamento; ele é simultâneo ao ídolo, pode-se dizer. A noção de fetiche em Pouillon é a do “culto sem figuração” brosseano transposto para um paradigma sincrônico e estruturalista, no qual a questão do simbolismo é central. O fetiche segue sendo o grau zero do simbolismo, pensamento a-simbólico fundante. Mas se em De Brosses e Comte o fetichismo funda a religião e o pensamento da humanidade, que evoluíram para formas mais abstratas ao longo do tempo, aqui o fetichismo funda o campo simbólico em um movimento que coloca o sistema completo (simbolismo máximo e mínimo) em um lance só, sem excluir qualquer parcela da humanidade de qualquer fração da estrutura. O fetichismo sai da história sem levar com ele os fetichistas, como fizera Hegel.

A aparentemente paradoxal afirmação de “fetiches sem fetichismo” deriva do caráter impensável e limítrofe do próprio fetiche. É também graças a esta paradoxalidade que Pouillon é capaz de unir pontos aparentemente afastados da teoria do fetichismo. Pouillon mantém em seu sistema tanto o fetiche como objeto africano (seu principal exemplo empírico) quanto o fetiche como crítica etnocêntrica (problemática, mas em algum sentido fundamentada), e o fetiche como

realidade semiótica a-simbólica oposta à palavra abstrata. O conceito segue tendo uma carga etnocêntrica, porém serve para pensar questões de simbolismo, materialidade e mediação sem necessariamente entrar em atrito com concepções nativas. Dentro dessa proposta, a idéia de que o fetichismo é por excelência “a crença do outro” não significa que seja meramente mal-entendido, preconceito colonialista. O caráter estrangeiro dos fetiches simultaneamente contribui para e deriva do fato de que são “impensáveis”, tanto para os navegantes quanto para os Iluministas e – proposta inovadora – também para os Nuer. Assim, Pouillon se distancia de Latour, que vê nos fetiches sobretudo uma maneira de pensar a postura crítica moderna, e de Mauss e Tobia-Chadeisson, que vêem apenas erros na atitude colonialista e iluminista. Para Pouillon, mesmo na África eles são estrangeiros, o mal-entendido e o mal-estar que geram são frutos de sua posição limítrofe no pensamento humano. Seu caráter paradoxal e inefável faz com que eles de alguma maneira só se mostrem enquanto fetiches quando não os compreendemos bem, quando não os dominamos. São *forças misteriosas* que animam o que parece inanimado. São mal-entendidos apenas porque não são passíveis de serem plenamente compreendidos. Se neles se enxergou uma ilusão que engana os outros é porque eles de fato enganam qualquer um que tente pensar neles.

Em suma, para Pouillon fetiches são coisas-espíritos, fusões de significante e significado cujos principais exemplos são certos objetos mágico-religiosos africanos. Por negar a distância entre o objeto e aquilo que veicula, o fetiche é inefável, e por isso mesmo necessariamente material e necessariamente estrangeiro. Ainda que seu principal referente empírico e exemplo sejam os *kulagni* Nuer, a proposta de Pouillon aponta para uma conceituação de fetiche como entidade de espessura ontológica específica, espécie de signo a-simbólico, uma modalidade do pensamento que no entanto (como a palavra abstrata) possui uma realidade no mundo para além do plano das idéias, um suporte material. Porém no caso do fetiche sua materialidade radical funde o suporte com o que é suportado. Os fetiches marxista, freudiano e possivelmente outros, poderiam exemplificar essa modalidade de pensamento concretizada sobre a forma de objetos. Ainda que o fetiche religioso seja a principal base de Pouillon, em sua proposta podemos entrever uma possível síntese das teorias do fetiche.

Uma síntese entre as diversas teorizações do fetichismo é um objetivo exposto mais explicitamente por Roy Ellen. Para o autor, as abordagens clássicas do fetichismo apontam para as três principais esferas de atividade humana (economia, sexualidade e religião) e para a divisão indivíduo / sociedade. O fetichismo da mercadoria seria uma experiência coletiva, social; o fetichismo sexual seria primordialmente individual; já fetiches religiosos seriam ambíguos,

partes de “religiões individualistas” (próximas à magia) que entretanto podem ser socialmente organizadas. Unindo os três, Ellen propõe, o fetichismo pode nos ajudar a pensar a articulação entre processo cognitivo individual e representações coletivas. Porém, um ponto em comum das abordagens clássicas do fetiche deve ser deixado de lado: a idéia de que o fetichismo é primitivo, anormal, disfuncional, patológico; ele não deve ser encarado como comportamento aberrante, socialmente reprovável. Tampouco são “erros de pensamento”, ponto de vista para Ellen derivado de ambigüidades cognitivas inerentes aos processos que constituem os fetiches enquanto espécie *sui generis* de representação – ponto próximo à visão de Pouillon que vimos.

Ellen elenca aqueles que, para ele, são os principais processos cognitivos que geram as representações sociais (objetos ou fenômenos) que já foram rotulados de fetiches:

- 1 Uma existência concreta ou a concretização de abstrações;
- 2 a atribuição de qualidade de organismos vivos, freqüentemente (mas não exclusivamente) humanas;
- 3 a conjunção [*conflation*] de significante e significado;
- 4 uma relação ambígua entre controle do objeto por pessoas e das pessoas pelo objeto (1988: 219).

Para Ellen, os fetiches são representações sociais de um tipo específico, definidas em parte por serem objetificadas, e é para isto que aponta o primeiro processo cognitivo da lista: materialidade, concretude. Esta característica é fruto da objetificação, processo que transpõe representações da mente das pessoas para o mundo externo, condensando-as em um único item ou relação que torna-se independente dos indivíduos particulares, posto que são transmitidos e reproduzidos culturalmente. Um rei, por exemplo, passa a ser o objeto concreto e externo que representa a idéia de monarquia; o dinheiro objetifica transações ao reduzi-las a um veículo físico único. Tal processo de transformação de idéias em objetos envolve separação, descontextualização ou externalização – por exemplo: a criação de um tipo natural [*natural kind*], uma categoria única para um animal específico, o separa de outras espécies, mesmo que sejam comparáveis e relacionadas: objetifica, digamos, a idéia de “gato”. Este último exemplo sublinha o fato de que um fetiche, no sentido dado por Ellen, não precisa ser necessariamente um “objeto” no sentido de restrito de coisa sólida e tangível, pode ser uma abstração tratada como coisa – representações, símbolos abstratos, podem ser concretizadas em objetos ou em signos verbais reificados.

O segundo processo cognitivo em jogo remete ao biomorfismo comteano. Segundo Ellen haveria uma tendência humana geral a representar o mundo em termos orgânicos, uma vez que nossas experiências mais imediatas são as do corpo (algo que Augé também afirma). Segue-se à objetificação das coisas vivas, que as separa e descontextualiza, transformando-as em objetos externos e discretos (árvores, órgãos, corpos) a reanimação destes, quando passamos a tratá-los

como se fossem autônomos. Trata-se de um caso especial da objetificação, que atribui animação, i.e., características psicológicas e comportamentais àquilo que havia sido concretizado. Todas as culturas humanas animam o cosmos, seja por analogias orgânicas (organomorfismo), vegetais (fitomorfismo), animais (zoomorfismo), humanas (antropomorfismo) ou pessoais (personificação). Utilizar o léxico do corpo para falar de objetos “inanimados”, incluir animais em redes de parentesco e ver paixões humanas em não-humanos são exemplos da atribuição de qualidade de organismos vivos aos objetos ou processos análogos. Fetiches são frequentemente tratados como humanos, representados como humanos ou passam por processos tipicamente humanos, como ciclos de vida, ritos de iniciação ou de passagem; precisam ser alimentados e bem tratados; podem ter emoções e sentidos humanos; em alguns casos, chegam a ser figuras antropomórficas.

O terceiro processo cognitivo que levaria à fetichização, por sua vez, remete-nos novamente ao culto fetichista sem figuração de De Brosses. A conjunção de significado e significante esvazia os fetiches de mediação ou metaforização, fazendo deles representações que se tornam agentes causativos em si mesmos, que não simplesmente apontam para algo. O fetiche pode, sim, representar algo, mas o objeto material deve ter poder em si mesmo. Há neles ambigüidade entre forma e conteúdo, “algumas vezes o significado é tratado *como se* estivesse incorporado no significante” (ibid.: 226).

O derradeiro processo cognitivo apontado por Ellen diz respeito ao manejo dos fetiches enquanto concretizações animadas e não-mediadas. Os processos elencados anteriormente possuem efeitos práticos: transformar idéias em objetos torna-as mais facilmente manipuláveis; animar objetos dá-lhes mais inteligibilidade; confluir significante e significado torna-os agentes causativos. Deles, surge uma “ambigüidade do poder”: o fetiche é manipulável mas tem poder em si mesmo. Por ter personalidade, força mística, vontade, não atende sempre diretamente a nossos desejos. Dinheiro, objetos mágicos, fetiches sexuais, todos conteriam tal ambigüidade. A fetichização portanto pressuporia uma “ideologia do poder particular”, na qual o poder é ambíguo e volátil, as relações de poder sempre condicionais; dominar e ser dominado sempre se aproximam.

As relações de poder entre humanos e seres sobrenaturais ou objetos é sempre condicional, nunca absoluta. Tal ambigüidade deriva da atribuição humana de poder a objetos e do desejo de controlar estes poderes intrínsecos. Poder é uma força volátil, e quanto mais poder for atribuído a objetos, mais chance eles têm de controlar seu manipulador (ibid.: 229).

Para Ellen, esses quatro processos cognitivos auxiliam a compreender o mundo e negociar nosso caminho através dele: agem sobre e criam crenças e representações, constroem categorias e classificações. Formam uma seqüência lógica de crescente complexificação, que vai

de representações elementares [*percepts*] a categorias mais complexas. São passos na construção de um tipo particular de representação, passos que não são exclusivos do fetichismo, podem aparecer em outros tipos de representação, apenas quando combinados formam fetiches. Isto faz com que, na teoria de Ellen, a fronteira entre fetiches e não-fetiches seja tênue. A fetichização pode ser vista então como um aspecto de todo pensamento – não é uma condição mental particular nem um tipo de objeto. Uma representação que tenha passado por esses quatro processos, e que portanto possua essas características deve ser considerada um fetiche, segundo Ellen. Nesse sentido, fetiches não são específicos de nenhum “outro” étnico, não se confinam a tipos particulares de sociedades, nem a campos de estudo específicos, nem a certas abordagens teóricas. A noção de fetiche pode referir-se a itens de esferas das mais distintas, a quase todo tipo de coisa, desde que seja uma abstração tratada como objeto, animada, não-mediada e na qual hajam ambigüidades cognitivas que emergem do poder. Os objetos mágico-religiosos da África ocidental não são um caso privilegiado, para o autor. Além disso, como Pouillon, Ellen afirma que não se trata de um modo de pensar, mas de um comportamento combinável com outros tipos de crença: fetiches convivem com outras formas de representação.

O principal exemplo dado por Ellen pode ser esclarecedor: é o caso dos escudos sagrados *anyawe mone*, dos Nuaulu, população do Oeste da Indonésia entre a qual o autor fez trabalho de campo. Os *anyawe mone* são artefatos feitos por humanos com um propósito que vai além do uso comum de um escudo, mais do que proteção física, garantem proteção espiritual, mais que meros materiais, são imagens: uma representação tangível e antropomórfica do clã e uma incorporação dos ancestrais. Objetificam a idéia de clã. São também personificados: são descritos usando palavras do léxico do corpo humano, possuem um ciclo de vida análogo ao humano, possuem espírito e individualidade. Espelham a reprodução do clã e de pessoas através de seus ritos de criação análogos aos da vida humana (1990: 23; 1988: 224). Sendo componentes integrais e duradouros do clã cuja vida é maior que a dos humanos, fundem metáfora e literalidade, sendo significante e significado do clã ele mesmo.

Neles, significado e significante confluem, metafórico e literal, em um momento representando a si mesmos [*standing for themselves*] e em outro interpretáveis apenas por referência a outras imagens que – ao menos por hora – possuem sentidos óbvios. Os escudos não são simplesmente objetos, nem símbolos que representam o clã, mas o clã em si mesmo. Em um sentido durkheimiano, ao venerar os escudos, os Nuaulu veneram sua própria sociabilidade organizada (Ellen 1990: 23).

Por fim, a questão do poder e do controle está presente: possuem força maior que a humana, mas são feitos e cuidados por homens, manipulam e são manipulados. Os escudos sagrados dos Nuaulu, portanto, apresentam traços dos quatro processos cognitivos que os fazem fetiches. Neste exemplo específico, o fato dos *anyawe mone* serem fetichizações de clãs (divisões

morfológicas da sociedade Nuaulu), aproxima-os do totem durkheimiano, são emblemas do clã, “símbolos” através dos quais a sociedade pensaria a si mesma. Porém, se isto vale para os escudos, não necessariamente valeria para todos os fetiches, na versão de Ellen, pois os outros exemplos que o autor dá são de fetiches que objetificam outras idéias, não apenas experiências sociais.

Em suma, para Roy Ellen o fetiche é o resultado de um encadeamento de processos cognitivos que geram um tipo de representação concreta, animada e ambígua. Começamos com a experiência sensória de uma descontinuidade (social ou natural) no mundo, que será transformada em uma idéia ou fragmento de idéia (*percept*, representação elementar); esta será externalizada e *objetificada*, conceitualizada coletivamente como coisa material; depois *anima-se* este objeto, projetando-lhe características orgânicas; a animação de algo objetificado faz *confluir* *significante e significado*, tornando-lhe efetivo em si mesmo, não metafórico ou representativo; desses três passos anteriores emerge a *ambigüidade do poder*: os objetos ora controlam ora são controlados. Sua importância teórica, para o autor, estaria em sua capacidade de iluminarem as aproximações entre cognição (individual) e crença (coletiva). Tratam-se tanto de percepções individuais quanto de representações coletivas, que estão entranhadas em termos de expressão lingüística, penetração metafórica e das estruturas classificatórias envolvidas. Fetiches seriam objetos percebidos pelo indivíduo, manipulados por ele, graças à sua materialidade, que entretanto apontam para significados e práticas de cunho coletivo que fazem deles agentes causativos em si mesmos.

A última versão do fetiche que analisaremos também visa uma unificação de teorias do fetichismo, centrando-se na marxista e na antropológica. David Graeber (2005) busca observar como os fetiches africanos – criadores de novas obrigações sociais e valores, seguindo Pietz – conectam-se com a idéia marxiana de criatividade enquanto invenção radical de novas instituições e valores. Para Graeber, em Marx a atividade criadora, que muda o mundo e dá novas formas às coisas através do trabalho, é a essência da humanidade. Porém, Marx separa a “criatividade do arquiteto” – capacidade de imaginar alternativas não existentes no mundo atual e inventá-las, colocá-las em prática através de um trabalho que parte de uma proposta pré-estabelecida – da “criatividade revolucionária”, cuja ação deve levar a mudanças sociais radicais a partir da percepção no mundo de algo considerado inadequado. Uma cria objetos, a outra instituições sociais. O revolucionário não deveria valer-se da criatividade do arquiteto, imaginar uma sociedade futura e tentar implantá-la (isto seria utopismo, idealismo burguês), de modo que

a criação de objetos e de instituições está separada para Marx. Graeber tentará uni-las pelo exemplo dos fetiches africanos. Sua proposta é pensar o problema do *novo*, de como formas até então inexistentes passam a ter presença no mundo, sem cair nas duras opções holista e individualista – não ver o homem como produto de uma estrutura externa, de onde se imporiam todas as novidades; nem como átomos em busca da felicidade que criam novas formas meramente para satisfazer seus desejos. As pessoas estão sempre criando novas instituições e relações sociais, porém não de forma utilitarista, em busca racional de seus objetivos – de fato seus objetivos são formados pelas instituições que criam.

O fetiche entra em cena como uma maneira de entender a criação de novas formas enquanto algo que parte da ação humana mas a transcende. Na leitura marxista, o fetichismo seria a adoração de algo que nós mesmos construímos, uma forma de relação social na qual objetos aparecem como autônomos, ainda que sejam em última instância derivados do trabalho de atores humanos. Graças a esta característica, o fetiche iluminaria, para Graeber, as intrincadas relações entre a criação de novas formas e a agência destas novas formas sobre seus criadores, demonstraria a capacidade daquilo que construímos de nos superar, o que é, como vimos, central na proposta latouriana do fetiche.

No fetiche, tal capacidade liga-se ao contexto de emergência da idéia, quando sistemas sociais distintos foram forçados a conviver, usando noções que eram inadequadas umas para lidar com as outras. Um espaço que exigia constante inovação e criatividade, e que portanto gerava novas idéias e relações. Neste contexto, Graeber segue Pietz, os fetiches funcionam como objetos de mediação de valores, que geram novos laços institucionais. Porém, esta mediação é plena de incompreensão, mal-entendidos, é *pidgin*. Por isto, para Graeber, os europeus (e Pietz também) teriam deixado de perceber algo fundamental: o fato dos fetiches africanos, apesar de religiosos, não carregarem valores imutáveis, eternos; pelo contrário, são assumidamente construídos pelos homens, feitos e refeitos o tempo todo, de uma maneira um tanto quanto improvisada. Com eles, novas divindades seriam constituídas a todo momento, e com elas se estabeleceriam relações, se fechariam contratos; uma ordem social se erigiria, porém instável, mutante. “O fetiche é um deus em processo de construção”, assevera Graeber (idem: 427), constante construção, pode-se dizer: são objetos de criatividade, logo, de revolução. O fetiche está entre magia (individual) e religião (coletiva), no ponto em que poderes que nós mesmos criamos passam a ser vistos como impostos sobre nós: no ponto em que incorporam um laço social recém criado.

A visão de Graeber vai ao encontro da visão pietziana de que o termo fetiche, os objetos que ele nomeia, e o contexto de sua emergência partilham características comuns, de que a

situação histórica e os conceitos que a pensam não se separam (dialética negativa). Quando os europeus agiam como se os fetiches africanos de fato tivessem poderes (a fim de selar contratos comerciais), constituía-se um momento de revolução, de criação de algo novo, a própria idéia de fetiche. Porém, nessa visão, tal idéia seria baseada em uma forma de criatividade africana pré-existente, a criatividade dos fetiches, deuses *improvisados*, criados pelo homem como forma intrinsecamente mutante de estabelecer relações que os ultrapassam. Nesse sentido, a “teoria do primeiro encontro” de Graeber é uma versão otimista da de Bosman, na qual as imputadas falta de ensaio prévio e pouca rigidez da ação africana voltada para o sobrenatural aparecem como características de uma forma revolucionária de criar o mundo continuamente. Características que seriam emprestadas ao conceito de fetiche, delas derivado.

Poderíamos então argumentar que Graeber tende a propor uma “abordagem particularista” da história do fetiche, no sentido que critica Pietz. Os objetos mágico-religiosos africanos teriam uma característica particular que os define, independente da relação com os europeus – a ênfase na ação, que pode ser constatada indo à bibliografia na qual Pietz se apóia: o fetiche é feito, bebido, comido, o fetiche é “algo que se faz” [*something one does*]. Tal característica a eles intrínseca e culturalmente particular definiria o cerne do conceito de fetiche, isto é, um objeto que é feito pelo homem mas que possui poder sobre ele. Porém, Graeber, como bom marxista, tende mais ao universalismo que ao particularismo. Objetos que podem se chamados de fetiche no sentido dado a esta expressão por Graeber – objetos que nos superam apesar de terem sido feitos por nós, e que com isto demonstram a criatividade que é dimensão de toda ação – são comuns a todos os tipos de sociedade. Talvez apenas apareçam com mais clareza no contexto africano, o que nos ajudaria a ver o fetichismo em nós mesmos. No fim das contas, o problema em jogo aqui é o do paradoxo do poder, que se iguala aos paradoxos da criatividade e da reversão sujeito/objeto: como algo que criamos pode ter poder sobre nós? Tal “paradoxo” seria, para Graeber, falacioso.

Nossas ações e criações têm sim poder sobre nós. Isto é simplesmente verdade. Até mesmo para um pintor, cada pincelada que se dá é um tipo de compromisso. Afeta o que ele pode fazer depois [...] nós tendemos a nos tornar escravos de nossas próprias criações – e, algo que ninguém de fato entende, como exatamente somos capazes de criar coisas novas, para início de conversa (ibid.: 431).

Com esta argumentação Graeber busca afirmar que ninguém é completamente livre: mesmo na mais anárquica das sociedades nos sentiríamos presos às nossas obrigações para com os outros. Não há holismo nem individualismo: estamos presos a uma estrutura, mas fomos nós que a criamos. Nesse sentido, o tema da criatividade social sobrepõe-se ao tema do contrato social. O contrato é uma forma de fugir da “guerra de todos contra todos”, da ausência de

relação, em busca do estabelecimento de laços, reciprocidades, socialidade. Porém o Estado que daí emerge nos supera, acaba nos impondo constrangimentos, acaba tendo poder sobre nós. O fetiche possuiria uma função similar na África ao Leviatã hobbesiano: *fetish oaths* possibilitariam alguma estabilidade social na Guiné, estabeleceriam contratos – porém não centralizadores ou sobre-codificadores, como a estrutura estatal – contratos “menores”, incertos, improvisados, cuja contraparte coercitiva seria, pois, também menor. Outra vez, Graeber segue a interpretação de mercadores europeus, como Bosman, da Guiné, transformando-a numa espécie de elogio à África: há equivalência entre contratualismo e fetichismo, formas de garantir a paz por acordos que visam o respeito da propriedade através de um poder superior que controla a violência. Sua única divergência é que o poder, para os africanos, está contido no corpo, em geral sob a forma de uma substância (como a substância bruxaria zande [Evans-Pritchard 2006]), o que se afasta da idéia ocidental de poder representativo (o poder benevolente superior, Deus, o Estado, o mercado, a razão) como distante do mundo (Graeber 2005: 415-420).

Graeber afirma que para os europeus protestantes que chegam à costa da África havia uma separação definitiva e teologicamente informada entre deus e matéria; e na matéria tudo o que interessava era seu valor econômico, nem espiritualidade nem relações sociais passariam pelo concreto. Sob o ponto de vista africano, para quem não haveria dicotomia entre material e espiritual, as relações sociais são adjuntas ao corpo, às pessoas, que são a fonte última de valor social. Gerar valor é portanto fazer novas pessoas, germinar relações sociais. Desta divergência emergiria o grande mal-entendido contido na idéia de fetiche: a idéia de que africanos adoram a matéria bruta. Para Graeber, Pietz de certa forma seguiria suas fontes (comerciantes interessados sobretudo em valor material) neste mal-entendido, ao dar tanta ênfase para a “materialidade irreduzível” do fetiche em sua obra. Eram os comerciantes que estavam focados na matéria e viam-na como animada por si mesma, não os africanos, para quem a matéria dos fetiches seria sempre acompanhada de um espírito, com o qual se confunde. A diferença aqui é entre adorar apenas a matéria, o que seria uma atividade estéril, e adorar uma matéria que não se distingue do espírito, como espírito não se distingue de corpo, uma atividade com potência de criar laços e obrigações sociais. Para Graeber, Pietz teria ignorado o ponto de vista africano, o que fez com que desse pouca importância a um ponto essencial do fetichismo africano e do marxiano: a capacidade de gerar relações sociais.

Notamos então que o conceito de fetiche desenvolvido por Graeber busca a renovação e a expansão do conceito marxiano de fetichismo da mercadoria:

Para Marx, o “fetichismo da mercadoria” era uma ocorrência de um fenômeno muito mais geral da “alienação”. Coletivamente, seres humanos criam seus mundos, mas dada a extraordinária

complexidade com que esta atividade é coordenada socialmente, ninguém consegue estar realmente a par do processo, quanto mais controlá-lo. Como resultado, estamos constantemente confrontando nossas próprias ações e criações como se elas fossem poderes estrangeiros. Fetichismo é simplesmente quando isto acontece com objetos materiais. Como fetichistas africanos, argumenta-se, acabamos fazendo coisas e tratando-as como deuses (Graeber 2005: 428).

Seguindo a idéia marxista, o fetichismo seria visto usualmente como ilusão, forma de tratar as coisas que construímos (por não entendermos como as construímos) como se tivessem poder sobre nós. Todavia, para Graeber não haveria ilusão no fato de que as criações humanas ganham poder sobre seus criadores. A ilusão apenas ocorre em dois níveis: primeiro, quando perdemos de vista a ligação entre o que criamos e o poder que aquilo subsequente adquire. Isto ocorre, por exemplo, na economia capitalista, quando observamos o fruto do trabalho como quase autônomo por não darmos conta da complexidade do mundo e tomamos nosso limitado ponto de vista como realidade pura. É verdade que sempre enxergamos o mundo a partir de nossas perspectivas, mas em alguns casos não temos a menor chance de vislumbrar as engrenagens a partir de uma perspectiva mais ampla. “O perigo vem quando o fetichismo dá lugar à teologia, a absoluta segurança de que os deuses são reais” (ibid.: 431). Aí o segundo nível da ilusão fetichista, derivado do primeiro, de acordo com Graeber: a hipótese de que o poder dos fetiches é sobrenatural. “Claro que não podemos ir longe demais e dizer que a visão fetichista é simplesmente verdade: Lunkaka não pode realmente dar nó no intestino de ninguém; Ravololona não pode realmente prevenir que o granizo caia na plantação de alguém” (idem: 430)⁶⁵.

Graeber dá continuidade à crítica da ilusão religiosa: para ele o que realmente existe são relações sociais, o mundo sobrenatural está excluído de qualquer possibilidade explicativa e só pode ser visto como fantasmagoria. Se por um lado, a idéia de que as ações superam seu criador, e de que formamos as estruturas sociais pelas quais somos formados parece se aproximar da idéia latouriana de fetiche, por outro, a argumentação de Graeber possui claramente características da crítica moderna, pois define os agentes do mundo *a priori* (seria demais afirmar que espíritos existem) e porque, no fim das contas, aponta para a “origem da força” no pólo do sujeito, isto é, na criatividade humana, capaz de liberar o homem de suas amarras, através da criação constante de novas formas e arranjos institucionais⁶⁶. Neste sentido, deveríamos nos inspirar no mundo africano, apenas deixando de lado suas superstições⁶⁷.

65 Lunkaka é um *minkisi* (fetiche) kongo; Ravololona é um *sampy* (fetiche) dos Merina de Madagascar.

66 A constituição mútua entre os objetos e os homens aqui acaba se parecendo mais com Miller do que com Latour, com a diferença de que os objetos de que Graeber fala são também as relações sociais, não apenas os artefatos.

67 Goldman (2009: 11) afirma que Graeber se apóia no cientificismo marxista que busca a visão privilegiada da totalidade do sistema social, sem se limitar aos pontos de vista particulares. Deixa de lado uma diferente e mais interessante abordagem do Marxismo: “[...] um perspectivismo que abre inúmeras outras possibilidades. O *Capital*, como sustenta Châtelet, consiste, sobretudo, numa descrição etnográfica e histórica do sistema capitalista efetuada do ponto de vista do proletariado – e não da burguesia, justamente”.

[...] um mundo de criatividade quase constante; no qual poucos arranjos eram fixos e permanentes e mais, no qual havia pouco desejo de que eles devessem ser permanentes; no qual, em suma, pessoas estavam de fato num processo constante de imaginar novos arranjos sociais e de tentar trazê-los à existência. Deuses podiam ser criados, e descartados ou desaparecerem, porque os arranjos sociais eles mesmos nunca eram presumidos como imutáveis (idem: 432).

A instabilidade vista por Graeber no contexto africano, ligada à franqueza como nele se trataria a dimensão “construída” das divindades que instauram o poder, estaria entre o “mundo imaginário da pura magia” onde os poderes são humanos, e o mundo da teologia onde a construção é invisível, o que existe é dado de antemão à humanidade⁶⁸. Tal ambivalência nos ajudaria a repensar o papel da criatividade, da imaginação, na mudança social radical, na atividade revolucionária, buscando ao mesmo tempo a aceitação da superação de nossas ações por suas conseqüências e um relativo controle que não permita o obscurecimento dos mecanismos através da qual opera esta superação.

Estas últimas teorias nos convidam a pensar sobre “a realidade dos fetiches” como diria Pietz. Para o autor com que começamos este capítulo, deve-se fugir tanto de abordagens particularistas quando universalistas do conceito, ou seja, não se deve afirmar nem que o conceito tem como referente particular agenciamentos próprios a uma cultura específica (neste caso a da África ocidental) nem que a realidade do conceito ultrapassa seus referentes particulares, denotando uma essência prévia (hipóstase, falo, estrutura, seja o que for). Poderíamos pensar que universalismo e particularismo atravessam a história da noção, desde a divisão entre viajantes e teóricos do fetiche (preocupados com objetos e religiões africanas) e teóricos do fetichismo (preocupados com a religião humana primordial e universal), até os dias de hoje, quando vemos alguns africanistas às voltas com *minkisi* ou *vodu* e outros autores usando o fetichismo para entender a crítica moderna ou formas de representação e simbolização humana. Tal divisão, entretanto, seria artificial, sobretudo porque a grande maioria, talvez todos os teóricos voltados aos exemplos etnográficos africanos, afirma que objetos que podem ser chamados de fetiches não são particularidades africanas. Além das comparações com exemplos gregos, medievais e modernos que servem para dizer que o fetichismo não está apenas no outro,

68 Como exemplo da “criatividade mística” africana, podemos citar a descrição de Barber (1981) da co-dependência entre humanos e *orisas* na cosmologia yorubá, onde os homens literalmente devem fazer seus deuses, através de poesias (*oriki*), sacrifícios, rituais de posseção. O que daria poder a um *orisa* seria a fé – de seus devotos e daqueles com quem interagem – de que são entidades poderosas. Em contraparte, os *orisa* dão vida ao homem, formam seu destino. A relação de reciprocidade assimétrica está sempre sendo ajustada, porém a abertura à improvisação não é tão completa como pinta Graeber, pois segue fórmulas e tradições; nem tampouco há tanta “franqueza” em relação ao caráter construído dos *orisas*. O segredo de que por trás da máscara está um homem, mesmo que seja um segredo cujo conteúdo todos partilham, ainda possui importância, posto que eleva o poder da divindade a uma transcendência, faz ela parecer mais forte, mais independente – o que, mais uma vez, é justamente o que faz sua força. No fim das contas é o conjunto *orisa*-devoto que tem força, não seus termos.

há autores cujas principais ilustrações de fetiches vêm de “religiões tradicionais” da Oceania (Keane 1997, 2007; Ellen 1990), de povos islamizados (Lory 1993, Mommersteeg 1990) e de cultos neobudistas (Hourmant 1993). Para não falar das religiões afro-americanas (cuja relação histórica e genealógica com a África ocidental não apresentaria problemas para uma abordagem particularista).

Entretanto, se o particularismo absoluto parece ter sido deixado de lado, não se pode dizer o mesmo do universalismo. Pois, se há fetiches nos quatro cantos do mundo, isto quer dizer para alguns teóricos que o fetiche é uma realidade de outra ordem, mais profunda que seus referentes empíricos. A busca da isomorfia entre fetiches religiosos, sexuais e da mercadoria é o principal exemplo deste tipo de posição. Dependendo da abordagem, fetiche seria uma forma de relação, um tipo de objeto, um conjunto de traços (etc.) que podemos reconhecer na empiria. Porém, as formas de conceber em que plano esta isomorfia se dá, qual é a realidade do fetiche, variam bastante.

Para Ellen, por exemplo, tratam-se de representações sociais de um tipo específico, formadas pela conjunção de quatro processos cognitivos. Um fetiche é o resultado complexo de determinada forma de percepção de certas coisas do mundo com as quais lidamos, como dinheiro, objetos mágicos e escudos sagrados; percepção que molda nossos comportamentos para com esses objetos e é informada pela tradição (e portanto ultrapassa o indivíduo, sobrevive além dele). Sendo fruto de processos cognitivos, sua realidade é a de um construto mental, uma idéia, ainda que seu caráter coletivo demonstre a ação da sociedade sobre as consciências dos indivíduos. Se estão apenas na mente, nada em um objeto (ou classe de objetos) *a priori* faria deles um fetiche antes de sua apreensão pelo humano. Nesse sentido, “o significado é tratado *como se* estivesse incorporado no significante” (Ellen 1988: 226, grifo meu), os objetos são apenas tratados *como se* tivessem um poder que controla e é controlado pelo homem. O analista localiza a fetichização, forma complexa da hipóstase, no único lugar que ele pode estar, já que os objetos não podem ser de fato animados: na mente humana.

Graeber segue uma trilha parecida. Em sua obra fetiches são exemplos de um tipo de agência criativa humana que também está entre individual e coletivo. São objetos materiais através dos quais evidencia-se o paradoxo do poder, isto é, o fato de que as coisas que criamos (de pinturas a leis) têm poder sobre nós. O fetiche, assim, seria um índice da criatividade humana, da capacidade de criar em um só movimento novos objetos e as novas formas sociais que agem através deles. A especificidade do fetichismo africano seria seu caráter improvisado, sincero e a baixa complexidade das construções africanas, que tornam as relações menos

convolutas, menos opacas, e assim menos alienantes: não deixam perder a visão do laço entre sua construção e sua independência por não passarem por estruturas complexas como o mercado. Neste estranho elogio ao fetichismo africano, que se parece um pouco demais com a visão colonialista sobre eles, a realidade do fetiche não é mais a de uma representação mental, mas a de um índice, objeto material contíguo com a relação que gera ou com o poder que expressa (e aqui, mais uma vez, este poder é social, nunca sobrenatural).

Para Pouillon, fetiches têm a espessura ontológica similar a do signo. Fetiche seria uma entidade semiológica que funda o campo do simbólico do lado oposto à palavra abstrata: o lado concreto, ou melhor, o lado onde concreto se confunde com abstrato, pois justamente o fetiche estaria no limite inferior do simbolismo, onde o suporte material não difere do sentido que carrega. Aproxima-se de um índice, mas, mais que contigüidade, há fusão entre significante e significado, matéria e idéia. Não há um significado prioritário aqui ao qual o fetiche se referiria, como a criatividade humana em Graeber, tampouco um significante exclusivo, como os objetos africanos, por exemplo. São uma modalidade de pensamento – o que significa que todo ser humano se vale em algum sentido de fetiches – mas, mesmo enquanto pensamento, possuem uma realidade no mundo para além do plano das idéias, pois seu suporte material é parte integrante de seu sentido (ao contrário do signo abstrato, cuja realidade é psíquica). São pensamento em forma de matéria, o que parece um paradoxo dentro de um registro dualista, mas este é o ponto: o fetichismo apresenta uma modalidade monista de pensamento, na qual *forças misteriosas* animam a matéria, da qual não se distinguem. Diferente das interpretações acima, a realidade para qual Pouillon aponta, simbólica, não necessariamente fomenta colonialismo ontológico, i.e., não invade os domínios ontológicos postulados pelos usuários dos fetiches, afirmando que são falsos ou que, na melhor das hipóteses, são representações ou transfigurações da sociedade, de estruturas mentais, da agência humana. Fetiches podem ser “símbolos a-simbólicos” e algo mais. Aliás *têm* de ser algo mais, não podem ser *apenas* pensamento, pois sua definição passa necessariamente pela matéria.

Pietz, para quem também seria possível a aproximação entre várias teorias do fetiche, o propõe como uma idéia-problema que resume-se ao conjunto de seus usos, uma solução mais nominalista que posiciona o fetichismo no plano das práticas discursivas. Nem particular nem universal, o fetiche emerge de um encontro histórico, no qual enunciados são construídos a partir de problemas colocados pelo contexto. Fetiche é, neste sentido, da ordem do discurso, o que porém não o separa das interações práticas da qual emerge, pelo contrário, está nelas enredado, e, se pode ser construído como categoria analítica, esta deve ter suas raízes nelas, nas contradições

e problemas da prática histórica. *Fetissos* da Guiné são o referente inicial deste discurso, são o foco do desentendimento que leva aos desenvolvimentos da idéia-problema, mas não são os únicos objetos que acabam sendo enlaçados por ela, passando efetivamente a serem fetiches.

Estas soluções tão diferentes, entretanto, aproximam-se, quando colocamos lado a lado as características listadas por estes autores como definindo o conceito de fetiche. Ainda que usando termos variados e dando diferentes ênfases, os autores apontam para objetificação, materialidade, presença, união significante/significado, animação, personalização, ambivalência da agência e do poder. Temas que, de uma maneira ou de outra estão também nas teorias de Marx e Freud, nos escritos dos demais teóricos contemporâneos que tratamos aqui e nas abordagens clássicas, remetendo até De Brosses, que lança as questões fundamentais do tema. Sem dúvida, temos um campo discursivo delineado aqui.

Nesta altura vem à mente uma frase de Lévi-Strauss: “O totemismo é uma unidade artificial que existe somente no pensamento do antropólogo e à qual nada de específico corresponde na realidade” (1980: 102). Deveríamos afirmar o mesmo sobre o fetichismo, já que as visões sobre ele, que apontam para realidades tão distintas, vislumbram certa unidade apenas no plano teórico-abstrato das características conceituais? Estaria ele apenas na cabeça de seus teóricos? Em certo sentido sim, posto que trata-se de um conceito filosófico-antropológico. Isto parece óbvio demais, porém creio que não devemos passar pela história de um conceito sem refletir sobre sua condição de conceito, isto é, a relação com seu referencial e suas conseqüências enquanto proposição. O fetiche, por não ser *um* conceito, mas um conjunto de conceitos interligado mas não sistemático, contraditório e confuso por vezes, apresenta múltiplas relações e conseqüências que tentei explorar ao longo desta dissertação. Seria possível uma redução desta multiplicidade a uma definição mínima? A relativa concórdia quanto a suas características parece dizer que sim. Se nos atermos à versão antropológica, nosso foco aqui, de uma maneira dicotômica e simplificadora poderíamos dizer que o fetiche é o oposto do ídolo, ou seja, é o objeto religioso que não opera por representação, e sim por presentificação. Mas isto diz pouco, como qualquer definição *mínima*. Tal definição a princípio não contradiz nem Latour, nem Ellen, ainda que a interpretação desta presentificação, sua posição no sistema, seus efeitos, e as características adicionais que acrescentarão a ela cada autor os coloquem em posições teóricas diametralmente opostas.

Se pode-se chegar a alguma definição do conceito antropológico de fetiche, esta deve ser, bem, antropológica. Neste sentido, não posso deixar de remeter à discussão que apresentei na introdução, e reafirmar que a definição deve ser dada pelo trabalho de campo. A definição

mínima, informada pela história do conceito, de sua emergência a seus últimos desenvolvimentos, pode servir aqui apenas como instrumento heurístico a partir do qual seguiríamos os usuários daquilo que parece ser o que poderia ser chamado de fetiche – e não como conceito analítico dado *a priori* que tentaríamos aplicar a um agenciamento observado empiricamente. Neste sentido, o conceito antropológico emerge da relação diferencial, da equivocação entre as concepções prévias que temos e as práticas e idéias que encontramos em campo (c.f. Wagner 1981; Viveiros de Castro 2002, 2003). O conceito antropológico de fetiche (ou outro) não estaria apenas na mente do antropólogo, mas na relação potencialmente desestabilizadora e na diferença inventada no encontro entre antropólogo e nativo. Assim, a relação entre o conceito e seu referente, a espessura ontológica do fetiche, não será dada *a priori*, mas na relação etnográfica. No caso do fetiche, isto parece especialmente interessante, dada a história eminentemente relacional do termo (c.f. Pietz 2005) e a capacidade sempre lembrada dos fetiches de unir matéria e espírito, que possui afinidades com as afirmações de uma “atividade teórica em continuidade radical com a prática” (Viveiros de Castro 2003) e de uma necessária queda entre a distinção entre conceitos e coisas, que não seriam de substâncias distintas nas enunciações nativas e, *a fortiori* não deveriam ser nas antropológicas (c.f. Holbraad 2007).

É claro que, se busco ser coerente com este ponto de vista, as propostas que apresentei ao longo deste capítulo – sobre agência, pessoas e coisa, matéria e espírito, monismo, vontade de potência, mana etc. – não são mais que isto, meras propostas, formuladas a partir das teorias do fetiche que encontrei e dos dados etnográficos que trazem. Servem apenas de preâmbulo a um futuro trabalho de campo no qual devem ser modificadas e repensadas a partir das categorias e práticas nativas. Não quero definir sozinho a realidade ou espessura ontológica dos fetiches. Aliás, as já tratadas divergências entre MacGaffey e De Surgy no tratamento da dicotomia entre pessoas e coisas demonstram algo que também é óbvio, mas que sempre vale a pena sublinhar: quando fala-se de fetiche de modo genérico, ignorando as potencialmente enormes diferenças entre objetos de populações que podem ser vizinhas, não se busca achatar as diferenças, fazer dos africanos ou dos “primitivos” uma massa indistinta, como Bosman, De Brosses e tantos outros fizeram. Cada etnografia tem seu próprio fetichismo, visões mais gerais, como a que apresento aqui, apenas operam num nível de abstração mais alto, no qual as semelhanças e diferenças entre diversas versões do fetiche servem justamente de motor para a reflexão.

Considerações Finais

Todo conceito tem um contorno irregular, definido pela cifra de seus componentes. É por isso que, de Platão a Bergson, encontramos a idéia de que o conceito é questão de articulação, corte e superposição. É um todo, porque totaliza seus componentes, mas um todo fragmentário. É apenas sob essa condição que pode sair do caos mental, que não cessa de espreitá-lo, de aderir a ele, para reabsorvê-lo.

Gilles Deleuze & Félix Guattari – O Que é a Filosofia?

Os conceitos de fetiche e fetichismo resistem a uma possível interpretação simplista, mas bastante usual, da história das idéias. Não é incomum pensarmos no desenvolvimento conceitual de uma determinada disciplina como marcado por um constante progresso, como se sempre avançasse de hipóteses mais simples, ingênuas ou imperfeitas, que apenas arranham a superfície dos fenômenos que tentam explicar, rumo a teorias mais bem fundamentadas, elaboradas ao longo do tempo pelo acúmulo de conhecimentos, que seriam capazes de espelhar a realidade com maior precisão. Ironicamente, tal visão se assemelha ao modelo evolucionista, que na antropologia é justamente considerado o exemplo por excelência de uma escola de pensamento *ultrapassada* pelo desenvolvimento posterior da disciplina. Pensar o fetiche através deste paradigma implicaria na seguinte narrativa: em Bosman temos a pré-história do conceito, o início da reflexão europeia acerca da alteridade africana e seus estranhos objetos de culto; em De Brosses, sua transformação em objeto da análise filosófica; em Comte, os germes de seu tratamento científico; nos evolucionistas, seu aprofundamento; em Mauss, a percepção da necessidade de uma mudança radical de paradigma. Até aí nenhum problema. O que fazer, porém, com a ressurreição do conceito que vem tomando forma desde os anos 1970 e faz do conceito uma vez mais objeto relevante do debate antropológico? Percebeu-se que algo do discurso proto-antropológico ou evolucionista que fora considerado impróprio pela maior parte da antropologia do século XX estava, no final das contas, correto? Retomamos apenas uma palavra arcaica para comentar erros do passado hoje superados? Teria havido apenas uma estagnação temporária na teorização sobre este fenômeno em particular, a qual retomamos graças às novas luzes de recentes descobertas da disciplina? Nenhuma destas versões dá conta da retomada.

Ainda assim tal narrativa, admito, não seria completamente incoerente com a estrutura desta dissertação. Em parte pela dificuldade de se livrar desse modelo, apresentei as primeiras abordagens do fetichismo em uma linearidade bastante conservadora (emergência, invenção, cristalização, apogeu, polêmica e crítica). Porém, o principal motivo da sequência do capítulo 1 é o fato de que os autores do capítulo 3, meus “informantes privilegiados”, de modo geral se

baseiam nessa cronologia para dar sentido ao conceito, para pensar como ele chegou a ser o que é. Não se trata de repetir uma história para cristalizá-la e legitimá-la, mas contá-la para entender como ela adquire sentido na reflexão contemporânea. Não se trata, pois, de apresentar apenas a vulgata das teorias anteriores, mas ver o que delas afeta as presentes. Isto implica em abrir as *caixas pretas*, como diria Latour, ver quais conexões se formam em seu interior, entender seu funcionamento e sua relação com o presente, para além de uma simples descrição de “fatos” já bem estabelecidos sobre elas, tornados certeza. Não basta dizer que Comte era cientificista e etnocêntrico: temos que ver como se dão estes traços em seu pensamento. Não defendo aqui a necessidade de um distanciamento crítico que nos ajudaria a observar a história decantada com maior neutralidade, mas o apelo a uma “referência ao passado que nos permita pensar a nossa atualidade (e quem sabe imaginar nosso futuro) através do *diferencial*” (Châtelet 1976: 40).

Isto não significa ignorar a relativa cumulatividade do discurso antropológico, o diálogo de cada autor com seus antecessores que dá continuidade a certas idéias e redireciona outras, significa apenas entender tal continuidade como distinta de uma evolução ou um esclarecimento progressivo; não postular que, se retirássemos uma antiga idéia de baixo das novas, o conjunto todo desmorona e perde o sentido. É difícil não ver De Brosses (ou quem sabe Bosman) como lançando os principais temas que até hoje são pertinentes ao fetichismo, verdade, mas talvez esta visão derive precisamente do fato de começarmos certa história teórica com *Du Culte des Dieux Fétiches*. Seguindo Foucault (1986), procuro entender essa história não por sua suposta origem, na qual encontraríamos seu germe, a identidade essencial do conceito que se estende conservada até o presente; mas por sua emergência, pelas influências e impulsos que possam ter contribuído para a formação do fenômeno que observamos hoje.

A organização temática que dei ao capítulo 3 aponta para uma forma menos histórica de revisar a bibliografia. Em parte, sua escolha se deu justamente porque esta parte da história ainda não está traçada, estas teorias ainda não foram decantadas no cânone da disciplina: criticadas, estigmatizadas, louvadas, ignoradas, tornadas *vulgatas*. Eu poderia tentar empreender esta tarefa, transformando a retomada contemporânea do fetiche em uma narrativa linear, tentando mostrar como o debate tem se enriquecido com o passar dos anos. Mas preferi uma abordagem não teleológica: mesmo concentrando em certos temas-chave e recorrentes, tentei apontar para a dispersão, para as diferenças e as antinomias que são marca do campo discursivo do fetiche contemporâneo; sem visar uma chave definitiva para um “verdadeiro entendimento” do conceito em certos autores, ainda que eu não esconda minha preferência por certas perspectivas.

Esta abordagem é coerente com uma visão espacial ou geográfica da história da filosofia

ou da antropologia (c.f. Châtelet 1976; Goldman 1994: 22-26), ou seja: uma visão das idéias, novas e antigas, como distribuídas num plano, de forma que a elas podemos recorrer, de suas potências podemos nos apropriar para nossos fins. Quando Pouillon constrói sua teoria através de dicas que encontra em De Brosses e Comte, pode fazê-lo sem reproduzir pontos que considera incômodos destes pensamentos: a atualização é apenas parcial, o fetiche pode vir ao presente sem o fetichismo. Retornar aos velhos usos dos conceitos faz repensar seu uso atual, e de fato vejo a retomada contemporânea do fetiche motivada em parte por uma reflexão da antropologia sobre suas bases, o colonialismo, o etnocentrismo, o positivismo que a tornam o que é hoje, reflexão que transmuta os problemas destas bases em uma nova empreitada. Pode-se subverter o que antes era apenas mal-entendido e confusão, e daí fazer surgir novas formas de relação e alteridade com os povos da África, gerando um mal-entendido criativo que não anula as “crenças” alheias.

Esta reflexão faz parte, claro, de um contexto mais amplo:

Assim, observa-se já há algum tempo um deslocamento do foco de interesse, nas ciências humanas, para processos semióticos como a metonímia, a indicialidade e a literalidade – três modos de recusar a metáfora e a representação (a metáfora como essência da representação), de privilegiar a pragmática sobre a semântica, e de valorizar a parataxe sobre a sintaxe (a coordenação sobre a subordinação) [...] Dito de outra forma, o antigo postulado da descontinuidade ontológica entre o signo e o referente, a linguagem e o mundo, que garantia a realidade da primeira e a inteligibilidade do segundo e vice-versa, e que serviu de fundamento e pretexto para tantas outras descontinuidades e exclusões – entre mito e filosofia, magia e ciência, primitivos e civilizados – parece estar em via de se tornar metafisicamente obsoleto (Viveiros de Castro 2007: 95).

Na antropologia especificamente, há uma espécie de ressaca anti-simbolista, após as décadas de 1960 e 1970, quando o tema quente da disciplina era o dos símbolos (em variadas versões). Hoje, como solução para fugir das interpretações da cultura como significado, das práticas e fenômenos sociais como representações, busca-se pensar as dimensões metonímicas, indiciais, voltar ao sacrifício que Lévi-Strauss deixou de lado quando analisou o totemismo. Ora, nada mais propício do que uma volta ao fetichismo, que um dia foi o agenciamento religioso não-metafórico por excelência. Se ele foi sendo excluído à medida em que se “percebia” que não existiam primitivos com pensamento pré-simbólico, incapazes de figuração; começa a ser retomado quando se desconfia que simbolização não é tudo, que há uma dimensão não representacional no pensamento – que tem sido vista, para bem ou para mal, como a crucial – uma dimensão a-simbólica (funde significante e significado) por ser a-dualista, que pode ser pensada com diferentes conceitos: fetichismo, animismo e participação são alguns. A rejeição do fetiche seria então fruto da repulsão a duas confusões: a da noção, que parecia misturar muitas coisas que o pensamento antropológico queria separar (magia e religião, sujeito e objeto, fato e feito, sagrado e profano, matéria e espírito, estética e prática, natureza e cultura, pessoas e coisas,

representação e presença) e a do pensamento nativo, que insistia em fundir estes pólos. Mas isto não quer dizer que o fetichismo estava “certo desde o começo”. Em sua retomada não se afirma que práticas que podem ser chamadas de fetichistas são primitivas, fruto de uma mentalidade confusa, nem tampouco velam-se sua existência e consequências dando ênfase aos aspectos do pensamento indígena mais facilmente assimiláveis ao cartesiano, e portanto mais facilmente “respeitáveis”.

A paralela e mais divulgada retomada contemporânea do animismo parece ser parte do mesmo movimento. Pouillon já via aproximações entre os *ismos*, quando comparou seu fetichismo ao animismo tyloriano a partir do biomorfismo comteano: “o animista de fato projeta sobre a natureza a dualidade que ele sente entre sua 'alma' e seu corpo, enquanto o fetichista, fundamentalmente monista, projeta sua própria unidade viva, daí o culto direto sobre o qual falava De Brosses” (1970: 141). Algumas visões recentes, entretanto, propõem o animismo como *epistemologia e/ou ontologia relacional*, ao invés de *doutrina dos espíritos* (c.f. Bird-David 1999, 2006). O animismo não necessariamente partiria da separação *a priori* entre espírito e matéria: propõe-se não a projeção da dicotomia corpo/alma no mundo, mas uma animação primária:

Animação [...] é o potencial dinâmico e transformativo de todo o campo de relação na qual seres de todos os tipos, mais ou menos pessoas ou coisas [*person-like or thing-like*], continuamente e reciprocamente trazem à existência uns aos outros. A animação do mundo vivo, em suma, não é o resultado de uma infusão de espírito na substância, ou de agência na materialidade, pelo contrário é ontologicamente anterior à diferenciação (Ingold 2006: 10).

Hornborg (2006: 29ss) afirma ser o animismo uma visão do mundo como relação, uma alternativa para as doutrinas modernas do relativismo e do objetivismo que dependem da separação sujeito/objeto. Para ele, o fetichismo seria uma terceira resposta para a separação: o animismo vê todas as coisas vivas como sujeitos, o objetivismo só os humanos, já o fetichismo atribui agência e subjetividade a objetos inertes. Hornborg parece reconhecer os problemas da dicotomia sujeito/objeto mas dá-se por satisfeito com a formulação de que a mesma dicotomia aparece recortando de outra maneira a realidade em outras epistemologias. Sujeitos e objetos continuam lá, apenas distribuídos de maneiras diferentes. Visões como esta facilitam tipologias, mas mantém a problemática quebra entre epistemologia e ontologia. Já a posição de Ingold torna o fetichismo mais próximo do animismo, no qual o ambiente seria o domínio dos cruzamentos e entranhamentos entre as linhas de movimento que formam os seres – um fluxo do qual os seres participam, sem estarem fechados em si mesmos (Ingold 2006: 13-14).

Esta aproximação não quer dizer que animismo e fetichismo sejam a mesma coisa, que enquanto conceitos tenham as mesmas características e consequências, mas ilustra grandes

semelhanças entre imagens de “ontologias animistas” e de ontologias nas quais estão mergulhadas práticas fetichistas que vimos ao longo deste trabalho. Ambas apontam para a necessidade da superação do dualismo para pensar mundos não-objetivistas (os de sociedades não modernas). Derrubar dualismos parece ser uma das tarefas levadas mais a sério na antropologia contemporânea. Natureza e cultura, pessoas e coisas, matéria e espírito, sujeito e objeto são dicotomias que os antropólogos têm tentado demonstrar, uma a uma, que não operam (ao menos não de maneira óbvia) nas cosmologias e ontologias que estudam. Natureza e cultura parece ser o primeiro alvo, pois funda o objeto da antropologia enquanto ciência humana (do espírito) oposta às ciências naturais (da matéria), mas, se uma cai, as outras parecem ir junto, pois trata-se, poderíamos dizer, de um grupo de transformação.

Mas talvez derrubar não seja mesmo a imagem ideal. Ultrapassar parece melhor, já que, como afirmava Lévi-Strauss através da análise dos mitos (capazes de transformar a percepção do significado de natureza e de cultura), natureza e cultura são ferramentas conceituais mais do que significados cristalizados (c.f. Gonçalves 2007: 146; Lévi-Strauss 2006). Trata-se de encarar as dicotomias de formas novas, que possibilitem que elas não nos “travem” diante das composições particulares que encontramos em campo. Como já afirmei anteriormente, não se trata de abandonar os termos, mas subverter as relações entre eles a partir dos agenciamentos desestabilizadores propostos pela alteridade, agenciamentos como o fetichismo, que podem ser vistos como composições específicas com características do que chamamos de espírito e o do que chamamos de matéria; do que chamamos de pessoas e do que chamamos de coisa; do que chamamos de natural e do que chamamos de cultural. Dualismos podem ser reais, ainda que sejam assimétricos, instáveis e provisórios (Viveiros de Castro 2007: 102-106).

A título de conclusão, baseado nas discussões apresentadas ao longo desta dissertação e como idéia a ser desenvolvida em futuros trabalhos, proponho um experimento de pensamento, uma forma alternativa de abordar os dualismos que atravessam o discurso sobre o fetichismo, em especial a díade matéria/espírito. Proponho uma analogia entre fetiche e signo: pensar a relação entre o espírito que anima um fetiche e seu suporte material como similar à relação entre significado (conceito) e significante (impressão acústica) no signo saussuriano:

Para compreender isto é preciso certamente partir da dualidade do signo, mas compreender que se trata de uma dualidade interna, uma dualidade essencial. O signo é um ser duplo, e não uma associação de duas coisas. Com efeito, aquilo que se percebe não é um som ao qual se associaria em seguida uma significação; é imediatamente um “pensamento-som” (Maniglier 2005).

Na leitura que Patrice Maniglier faz de Saussure, a realidade do signo é dupla não no sentido de uma associação entre duas substâncias pré-existentes, pois nem sua face “abstrata”, o

pensamento, o conceito, nem sua face “material”, fônica, a fala, correspondem a algo observado ou observável fora do próprio fenômeno do signo, ou, melhor dizendo, do próprio ato de significação (idem 2006a: 235). Assim como o *recto* e o *verso* da folha de papel não são dados antes de sua ligação, significante e significado apenas existem enquanto uma experiência dupla, e neste sentido a língua – incluindo os sons, ou melhor, as impressões sonoras – é a própria matéria do pensamento. O pensamento, que supõe conceito, não é separável do signo, esta experiência dupla, complexa, mistura de termos homogêneos e inseparáveis que definem um ao outro.

O fato de ser audível torna-se uma propriedade do conceito, da substância conceitual. O conceito lingüístico é então um conceito sonoro, da mesma forma que a impressão acústica lingüística é uma audição interior. Assim o signo não é uma associação entre uma impressão acústica e um conceito, mas uma requalificação da sensação sonora pelo fato mesmo de ela ser associada a um conceito, e a requalificação de um conceito como conceito sonoro, então introduzindo uma experiência nova, indissolivelmente acústica e sonora (ibid.: 253)

Da mesma forma que o signo é pensamento-som, o fetiche pode ser entendido como matéria-espírito. O problema de saber se a divindade é “representada por”, “habita em” ou “é” o objeto, tão colocado nas teorias do fetiche, se modifica: para além destas três opções, a questão passa a ser a forma como a duplicidade (não exatamente dualidade) matéria / espírito aparece na experiência do fetichismo. Nesse sentido, não estamos longe das propostas de Augé e Pouillon, autores que propõem a fusão entre os lados material e espiritual do fetiche; de fato, não estamos longe de boa parte da teoria pós-brosseana que coloca o fetiche não como materialidade bruta, mas como alguma forma de confluência entre matéria e espírito. A diferença aqui é que não se trata de uma *fusão* que coloca substâncias de diferentes ordens em tensão, mas da proposição de um tipo de matéria-espírito que, como o *aché* (pó-força) no Ifá, é inerentemente dupla. Em teoria, matéria e espírito poderiam existir separadas, assim como som e idéia podem existir independentemente, mas na prática só há entidades duplas que requalificam a ontologia de conceito e coisa (fala e pensamento, divindade e objeto) fazendo opostos operarem como continuidade.

Obviamente, se faço uma analogia, não digo que o fetiche é um signo, pois para Saussure a realidade do signo é mental, a língua é uma experiência psíquica, do *espírito objetivo* (Maniglier 2006a: 230). Por outro lado, o fetiche para seus usuários não está no plano das idéias, é uma experiência mística e prática, lida com atualizações de forças sobrenaturais que permitem sua manipulação pelos humanos. Tanto signos quanto fetiches seriam experiências duplas, mas não da mesma ordem. De todo modo, como afirma Maniglier, “o reconhecimento da originalidade ontológica do signo é mais importante que sua 'localização' em tal ou tal 'plano de realidade' já dado e supostamente simples” (ibid.: 258), isto é, o mais importante no conceito de signo é a afirmação ontológica que Saussure propõe através dele. A afirmação de que o signo

possui uma realidade dupla *sui generis* localizada na mente faz repensar o que “real” e “mente” significam, “os signos instituem uma ordem de experiência nova, que não aparece em nenhum plano de experiência ('substância') pré-constituída” (ibid.: 254). Da mesma forma, o caráter intrinsecamente duplo do fetiche enquanto experiência sobrenatural, mas real, propõe uma nova reflexão sobre o “sobrenatural” e o “real”. O repensar aqui parte da duplicidade.

Maniglier afirma: “o que constitui um signo não é apenas a dualidade, mas o deslizamento constante que faz passar um termo duplo por um termo simples” (ibid.: 260), e mais a frente: “[...] um ser duplo é sempre misterioso: é preciso que ao mesmo tempo seja uma coisa e outra, não duas coisas portanto, mas uma só” (ibid.: 276). O duplo é simultaneamente simples, daí a dificuldade de se lidar com conceitos como o de signo: teríamos a tendência de tratá-lo como substância dupla, quando na realidade ele não é substancial, mas uma correlação, uma ação de seqüenciação. A equivocação é quase inevitável: “o signo é o 'princípio de erro' que faz da linguagem um ser necessariamente pleno de miragens, e torna a tarefa de falar sobre ela tão delicada, o termo que designa o conjunto sempre deslizará rumo aquele que designa a metade que se crê ser a mais visível” (ibid.: 259). As dificuldades de se pensar o fetichismo, seus mal-entendidos e seu caráter inefável, a resistência da matéria ao pensamento, parecem ser da mesma ordem. Sua duplicidade dificulta a concepção do fetiche nos termos de uma filosofia rigidamente dualista que precisa “fundar o campo do simbólico” nos extremos da abstração e da materialidade. Outras estratégias para pensá-lo, não apenas essa analogia que aqui elaboro, mas noções pelas quais passamos anteriormente, como participação, devir e vontade de potência o tornam não menos estranho, pois sua alteridade aqui nos interessa, mas certamente menos absurdo e mais fascinante.

Bibliografia

- ADLER, Alfred. 1970. "L'Ethnologue et les Fétiches". *Nouvelle Revue de Psychanalyse* N°2 – *Objets du Fétichisme*: 149-158.
- APTER, Emily. 1993. "Introduction" in: E. Apter & W. Pietz (eds.). *Fetishism as a Cultural Discourse*. Ithaca & London, Cornell University Press. pp. 1-12.
- APTER, Emily & PIETZ, William (eds.). 1993. *Fetishism as a Cultural Discourse*. Ithaca & London, Cornell University Press.
- ASAD, Talal. 1986. "The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology" in: J. Clifford & G. Marcus (eds.). *Writing Culture – The Poetics and Politics of Antropology*. Berkeley, University of California Press. pp. 141-164.
- AUGÉ, Marc. 1989 [1986]. "O Fetiche e Seu Objeto – Abordagem Etnológica". In: M. Augé et al. *O Objeto em Psicanálise – o fetiche, o corpo, a criança, a ciência*. Campinas, Papirus. pp. 42-60.
- _____. 1996 [1988]. *Dios Como Objeto*. Barcelona, Gedisa.
- BARBER, Karin. 1981. "How Man Makes God in West Africa: Yoruba Attitudes Towards the Orisa". *Africa* 51 (3): 724-45.
- BASSANI, Ezio. 1977. "Kongo Nail Fetishes from the Chiloango River Area". *African Arts* 10 (3).
- BAUDRILLARD, Jean. 1970. "Fétichisme et Idéologie: La Réduction Sémiologique". *Nouvelle Revue de Psychanalyse* N°2 – *Objets du Fétichisme*: 213-226.
- BENEDICT, Ruth. 1938. "Religion" in: Franz Boas (ed.). *General Anthropology*. New York, Heath and Company. pp. 627-665.
- BENJAMIN, Walter. 2007 [1923]. "The Task of the Translator" in: *Illuminations – Essays and Reflections*. New York, Schocken Books. pp. 69-82.
- BERNHEIMER, Charles. 1993. "Fetishism and Decadence: Salome's Severed Heads" in: E. Apter & W. Pietz (eds.). *Fetishism as a Cultural Discourse*. Ithaca & London, Cornell University Press. pp. 62-83.
- BINET, Alfred. 1888. "Le Fétichisme Dans L'amour" in: *Études de Psychologie Expérimentale, Bibliothèque des Actualités Médicales et Scientifiques*. Paris, Octave Doin Éditeur.
- BIRD-DAVID, Nurit. 1999. "'Animism' Revisited – Personhood, Enviroment and Relational Epistemology" *Current Anthropology* 40 (Suplement): S67-S90.
- _____. 2006. "Animistic Epistemology: Why Do Some Hunter-Gatherers Not Depict Animals?" *Ethnos* 71 (1): 33-50.

- BONNAFÉ, Pierre. 1970. "Objet Magique, Sorcellerie et Fétichisme?". *Nouvelle Revue de Psychanalyse* N°2 – *Objets du Fétichisme*: 159-194.
- BUTLER, Judith. 1990. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. London, Routledge.
- CANGUILHEM, Georges. 1983 [1964]. "Histoire des Religions et Histoire des Sciences dans la Théorie du Fétichisme chez Auguste Comte" in: *Études d'Histoire et Philosophie des Sciences*. Paris, Vrin. pp. 81-98.
- CARNEIRO, Edison. 1978 [1948]. *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
_____. 1981 [1937-1963]. *Religiões Negras, Negros Bantus*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1998. "Pontos de Vista sobre a Floresta Amazônica: Xamanismo e Tradução". *Mana* 4 (1): 7-22.
- CHATELAIN, Heli. 1894. "African Fetishism". *The Journal of American Folklore*, Vol. 7, No. 27: 303-304.
- CHÂTELET, François. 1976. "La Question de l'Histoire de la Philosophie Aujourd'hui" in: D. Grisoni (org.). *Politiques de la Philosophie*. Paris, Bernard Grasset: 29-53.
_____. 1996 [1975]. "O Capital (Livro I)" in: *O Capital e Outros Estudos*. Campinas: Unicamp (coleção textos didáticos, nº 25). pp. 15-116.
- COMTE, Auguste. 1841. "52^{ème} Leçon" in: *Cours de Philosophie Positive (Tome V)*. Paris, Bachelier.
- DE BROSSES, Charles. 1760. *Du Culte des dieux fétiches, ou Parallèle de l'ancienne religion de l'Egypte avec la religion actuelle de Nigritie*. Genève, [s. ed.].
- DE SURGY, Albert. 1993a. "Introduction". *Systèmes de Pensée en Afrique Noire 12: Fétiches II – Puissance des Objets, Charme des Mots*: 1-16.
_____. 1993b. "Les Ingrédients des Fétiches". *Systèmes de Pensée en Afrique Noire 12: Fétiches II – Puissance des Objets, Charme des Mots*: 103-144.
_____. 1994. *Nature et Fonction des Fétiches en Afrique Noire*. Paris, L'Harmattan.
_____. 1995. *La Voie des Fétiches*. Paris, L'Harmattan.
- DE SURGY, Albert (org.). 1993. *Systèmes de Pensée en Afrique Noire 12: Fétiches II – Puissance des Objets, Charme des Mots*.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. 1997 [1980]. "1730 – Devir-Intenso, Devir-Animal, Devir Imperceptível" in: *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia – vol. 4*. São Paulo, 34. pp. 11-113.
- DESCOLA, Philippe. 2005. *Par-delà la Nature et la Culture*. Paris, Gallimard.

- ELLEN, Roy. 1988. "Fetishism". *Man* 23: 213-235.
- _____. 1990. "Nualu Sacred Shields – The Reproduction of Thing or the Reproduction of Images?" *Etnofoor III/1*: 5-25.
- ELLEN, Roy, MacGAFFEY, Wyatt et alli. 1990. *Etnofoor III/1* (Edição especial sobre fetichismo).
- EVANS-PRITCHARD, E. E. 1962 [1956]. *Nuer Religion*. Oxford, Claredon Press.
- _____. 1965. *Theories of Primitive Religion*. Oxford, Oxford University Press.
- _____. 2006 [1976/1937]. *Bruxaria, Oráculos e Magia Entre os Azande*. Ri de Janeiro, Zahar.
- FORDE, Daryll. 1958. *The Context of Belief – A Consideration of Fetishism among the Yakö*. Liverpool, University of Liverpool Press.
- FOUCAULT, Michel. 1986 [1971]. "Nietzsche, a Genealogia e a História" in: *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro, Graal.
- FRAZER, James George. 2003 [1890/1922]. *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion - abridged edition*. Oxford, Project Gutenberg E-Book.
- FREUD, Sigmund. 1927. "Fetichismo". In: *Obras Completas de Sigmund Freud: tradução directa del alemán por Luis López Ballesteros*, vol. XXI. CD-ROM.
- GELL, Alfred. 1998. *Art and Agency: an Anthropological Theory*. Oxford, Claredon.
- GODELIER, Maurice. 1970. "Économie Marchante, Fétichisme, Magie et Sience, selon Marx dans Le Capital". *Nouvelle Revue de Psychanalyse N°2 – Objets du Fétichisme*: 197-212.
- GOLDMAN, Márcio. 1994. *Razão e Diferença: Alteridade, Racionalidade e Relativismo no Pensamento de Lévy-Bruhl*. Rio de Janeiro, UFRJ/Grypho.
- _____. 2006. "Os Tambores dos Mortos e os Tambores dos Vivos" in: *Como Funciona a Democracia – Uma Teoria Etnográfica da Política*. Rio de Janeiro, 7 Letras. pp. 13-22.
- _____. 2009. "Histórias, devires e fetiches das religiões afro-brasileiras. Ensaio de simetrização antropológica" *Análise Social* Vol. XLIV (190): 1-30
- GOLDMAN, Márcio & LIMA, Tânia Stolze. 1999. "Como se faz um Grande Divisor" in: M. Goldman. *Alguma Antropologia*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará. pp. 83-92.
- GONÇALVES, Marco Antônio. 2007. "Do Cromático ao Diacrônico: As Mitológicas e o Pensamento Ameríndio" *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 22 (65): 146-149
- GRAEBER, David. 2005. "Fetishism as Social Creativity. Or, fetishes are gods in the process of construction". *Anthropological Theory* 5: 407-438.
- GUATTARI, Félix. 1992. *Caosmose – Um Novo Paradigma Estético*. São Paulo, 34.

- HADDON, Alfred C. 1906. *Magic and Fetishism*. London, Archibald Constable.
- HARRIS, Marvin. 1968. *The Rise of Anthropological Theory – A History of Theories of Culture*. New York, Cromwell.
- HENRY, Christine. 1993. “Les *Arebuko* des Bijogo (Guinée-Bissau): Culte de Possession, Objets de Puissance”. *Systèmes de Pensée en Afrique Noire 12: Fétiches II – Puissance des Objets, Charme des Mots*: 39-64.
- HERMÈS, Constant. 1993. “Entre Recette Magique d'Al-Bûnî et Prière Islamique d'Al-Ghazâlî: Textes Talismaniques d'Afrique Occidentale”. *Systèmes de Pensée en Afrique Noire 12: Fétiches II – Puissance des Objets, Charme des Mots*: 187-224.
- HOLBRAAD, Martin. 2007. “The Power of Powder – Multiplicity and Motion in the Divinatory Cosmology of Cuban Ifá (Or *Mana*, Again)” in: A. Henare; M. Holbraad & S. Wastell, Sari (eds.) *Thinking Through Things - Theorising Artefacts Ethnographically*. London, Routledge. pp. 189-225.
- HOLBRAAD, Martin; HENARE, Amiria & WASTELL, Sari. 2007. “Introduction” in: A. Henare; M. Holbraad & S. Wastell, Sari (eds.) *Thinking Through Things - Theorising Artefacts Ethnographically*. London, Routledge. pp. 1-31.
- HORNBORG, Alf. 2006. “Animism, Fetishism, and Objectivism as Strategies for Knowing (or not Knowing) the World ” *Ethnos* 71 (1): 21-32.
- HOTTOT, Robert. 1956 [1933]. “Teke Fetishes” (preparado para a publicação por Frank Willet). *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*. Vol. 86, No. 1.: 25-36.
- HOURLMANT, Louis. 1993. “La Relation à l'Objet Sacré dans un Culte Néo-Buddhique. La Sôka Gakkai Française”. *Systèmes de Pensée en Afrique Noire 12: Fétiches II – Puissance des Objets, Charme des Mots*: 145-172.
- IACONO, Alfonso. 1992. *Le Fétichisme, histoire d'un concept*. Paris, PUF.
- INGOLD, Tim. 1994. “Introduction” in: T. Ingold (ed.). *What is an animal?* London, Routledge. pp. 1-16.
- _____. 1995. “Animalidade e humanidade” *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 28: 39-54.
- _____. 2006. “Rethinking the Animate, Re-Animating Thought” *Ethnos* 71 (1): 9-20.
- JEDREJ, M. C. 1976. “Medicine, Fetish and Secret Society in a West African Culture”. *Africa* 46 (3): 247-257.
- JONCKERS, Danielle. 1993. “Autels Sacrificiels et Puissances Religieuses. Le Manyan (Bamana-Minyanka, Mali)”. *Systèmes de Pensée en Afrique Noire 12: Fétiches II – Puissance des Objets, Charme des Mots*: 65-102.

- JOURNET, Odile. 1993. "Le Harpon et le Bâton (Joola Feluup, Guinée Bissau)". *Systèmes de Pensée en Afrique Noire* 12: *Fétiches II – Puissance des Objets, Charme des Mots*: 17-39.
- KEANE, Webb. 1997. "From Fetishism to Sincerity: On Agency, the Speaking Subject, and Their Historicity in the Context of Religious Conversion". *Comparative Studies in Society and History*, 39 (4): 674-693.
- _____. 2007. *Christian Moderns – Freedom & Fetish in the Mission Encounter*. Berkeley, University of California Press.
- KINGSLEY, Mary H. 2004 [1897]. *Travels in West Africa (Congo Francais, Corisco and Cameroons)*. Oxford, Project Gutenberg E-Book.
- KUPER, Adam. 1988. *The Invention of Primitive Society – Transformations of an Illusion*. London, Routledge.
- LANDES, Ruth. 1940. "Fetish Worship in Brazil" *The Journal of American Folklore* Vol. 53, No. 210: 261-270.
- LATOUR, Bruno. 1984. *Les Microbes, Guerre et Paix*. Paris, Métailié.
- _____. 1994 [1991]. *Jamais Fomos Modernos – Ensaio de Antropologia Simétrica*. São Paulo, 34.
- _____. 2001 [1999]. "A Ligeira Surpresa da Ação – fatos, fetiches, fatiches" in: *A Esperança de Pandora – ensaios sobre a realidade dos estudos científicos*. Bauru, Edusc. pp. 305-334.
- _____. 2002a [1996]. *Reflexão sobre o Culto Moderno dos Deuses Fe(i)tiches*. Bauru, Edusc.
- _____. 2002b. "What is Iconoclasm?" in: B. Latour & P. Weibel (orgs.). *Iconoclasm*. Karlsruhe / Cambridge, ZKM / MIT Press. pp. 16-39.
- _____. 2005. *Reassembling the Social – An Introduction to Actor-Network Theory*. Oxford, Oxford University Press.
- LATOUR, Bruno & HENNION, Antoine. 1993. "Objet d'Art, Objet de Science. Note Sur les Limites de l'Anti-Fétichisme". *Sociologie de l'Art* 6: 7-24.
- LEIRIS, Michel. 2007 [1934]. *A África Fantasma*. São Paulo, Cosac & Naify.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1980 [1962]. *Totemismo Hoje*. São Paulo, Abril Cultural (Coleção Os Pensadores). pp. 89-181.
- _____. 2003a [1950]. "Introdução à Obra de Marcel Mauss" in: M. Mauss. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naif. pp. 11-45.
- _____. 2003b [1955]. "A Estrutura dos Mitos" in: *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro, Tempo Universitário. pp. 237-265.
- _____. 2003c. [1956] "Apêndice aos Capítulos III e IV" in: *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro, Tempo Universitário. pp. 101-117.
- _____. 2004 [1964]. *O Cru e o Cozido (Mitológicas 1)*. São Paulo, Cosac & Naify.
- _____. 2006 [1968]. *A Origem dos Modos à Mesa (Mitológicas 3)*. São Paulo, Cosac & Naify.

- LÉVY-BRUHL, Lucien. s/d [1938-9]. *Carnets*. Chicoutimi, "Les classiques des sciences sociales". Disponível em http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html [consultado em 20/04/2009].
- LORY, Pierre. 1993. "Verbe Coranique et Magie en Terre d'Islam". *Systèmes de Pensée en Afrique Noire 12: Fétiches II – Puissance des Objets, Charme des Mots*: 173-186.
- MacGAFFEY, Wyatt. 1977. "Fetishism Revisited: Kongo Nkisi in Sociological Perspective". *Africa* 47: 172-184.
- _____. 1988. "Complexity, Astonishment and Power: The Visual Vocabulary of Kongo Minkisi" *Journal of Southern African Studies* 14 (2): 188-203.
- _____. 1990. "The Personhood of Ritual Objects: Kongo Minkisi" *Etnofoor* 3-1: 45-61.
- _____. 1991. *Art and Healing of the Bakongo Commented by Themselves: Minkisi from the Laman Collection*. Stockholm, Folkens Museum – Etnografiska.
- _____. 1994. "African Objects and the Idea of Fetish". *Res – Anthropology and Esthetics* 25: 123-131.
- MacGAFFEY, W. & JANZEN, J. M. 1974. "Nkisi Figures of the Bakongo". *African Arts* 7 (3): 87-89.
- MacGAFFEY, Wyatt & SIMON, Kavuna. 1995. "Northern Kongo Ancestor Figures". *African Arts* 28 (spring 1995): 49-53.
- MANIGLIER, Patrice. 2005. "Surdétermination et Duplicité des Signes: de Saussure à Freud" *Savoirs et Clinique*, n°6-7 (Transferts littéraires).
- _____. 2006a. *La Vie Énigmatique des Signes – Saussure et la Naissance du Structuralisme*. Paris, ed. Léo Scheer (Non & Non).
- _____. 2006b. "De Mauss à Claude Lévi-Strauss : Cinquante Ans Après. Pour une Ontologie Maori" *Les Archives de Philosophie* 69 (1) (Numéro Spécial "Merleau-Ponty"). pp. 37-56.
- _____. 2007. "L'Ontologie du Négatif. Dans la Langue n'y a-t-il Vraiment que des Différences?" *Methodos* 7.
- MARX, Karl. 1842. "The Leading Article in n° 179 of the Köhlische Zeitung" in: *Rheinische Zeitung* n° 191-193. Disponível em <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1842/07/10.htm> [consultado em 17/12/2008].
- _____. 1844. "Introdução" in: *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Disponível em <http://www.marxists.org/portugues/marx/1844/criticafilosofiadireito> [consultado em 27/04/2009].
- _____. 1977 [1844]. *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*. Moscow, Progress Publishers.
- _____. 1983 [1867]. *O Capital: Crítica da Economia Política – livro 1, o processo de produção do capital*. São Paulo, Abril Cultural (coleção os Economistas).
- MASUZAWA, Tomoko. 2000. "Troubles with Materiality: the Ghost of Fetishism in the Nineteenth Century". *Comparative Studies in Society and History* 42: 242-267.

- MAUSS, Marcel. 1901. “L’Animisme Fétichiste des nègres de Bahia” (resenha do livro de R. Nina Rodrigues). *L’Année Sociologique* 5. Paris, Félix Alcan: 224-225.
- _____. 1995 [1908]. “L’Art et le Mythe d’Après M. Wundt” in: *Oeuvres II. Représentations Collectives et Diversité des Civilisations*. Paris, Minuit. pp. 195-251.
- _____. 2003 [1925] “Ensaio Sobre a Dádiva – Forma e Razão da Troca nas Sociedades Arcaicas” in: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo, Cosac & Naify. pp. 185-315.
- MAUSS, Marcel & HUBERT, Henri. 2003 [1904]. “Esboço de uma Teoria Geral da Magia” in: M. Mauss. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify. pp. 49-181.
- MEHLMAN, Jeffrey. 1993. “Remy de Gourmont with Freud: Fetishism and Patriotism” in: E. Apter & W. Pietz (eds.). *Fetishism as a Cultural Discourse*. Ithaca & London, Cornell University Press. pp. 84-92.
- MERCER, Kobena. 1993. “Reading Racial Fetishism: The Photographs of Robert Mapplethorpe” in: E. Apter & W. Pietz (eds.). *Fetishism as a Cultural Discourse*. Ithaca & London, Cornell University Press. pp. 307-330.
- MILLER, DANIEL. 1987. *Material Culture and Mass Consumption*. New York, Basil Blackwell.
- _____. 1990. “Persons and Blue Jeans: Beyond Fetishism” *Etnofoor* 3 (1): 97-113.
- _____. 2005. “Materiality: Introduction” in: D. Miller (ed.) *Materiality*. Durham, Duke University Press. pp. 1-50.
- MOMMERSTEEG, Geert. 1990. “Allah's Word as Amulet” *Etnofoor* 3 (1): 63-76.
- MULLEN, Ben H. 1905. “Fetishes from Landana, South-West Africa”. *Man* Vol. 5: 102-104.
- NASSAU, R. H. 1904. *Fetichism in West Africa - Forty Years' Observation of Native Customs and Superstitions*. New York, Charles Scribners Son.
- NIETZSCHE, Friederich. 2001 [1878]. *Além do Bem e do Mal ou Prelúdio de uma Filosofia do Futuro*. Curitiba, Hemus.
- _____. s/d [1888]. *Crepúsculo dos Ídolos ou Como Filosofar com o Martelo*. s/l, Sabotagem.
- NYE, Robert A. 1993. “The Medical Origins of Sexual Fetishism” in: E. Apter & W. Pietz (eds.). *Fetishism as a Cultural Discourse*. Ithaca & London, Cornell University Press. pp. 13-31.
- PFAFFENBERGER, Bryan. 1988. “Fetishised Objects and Humanised Nature: Towards an Anthropology of Technology”. *Man* Vol. 23, No. 2: 236-25.
- PIETZ, William. 1985. “The Problem of Fetish I”. *RES – Anthropology and Esthetics* 9: 5-17.
- _____. 1987. “The Problem of Fetish II. The Origin of Fetish”. *RES – Anthropology and Esthetics* 13: 23-45.
- _____. 1988. “The Problem of Fetish IIIa. Bosman’s Guinea and the Enlightenment Theory of Fetishism”. *RES – Anthropology and Esthetics* 16: 105-123.

PIETZ, William (cont.)

_____. 1993. "Fetishism and Materialism – The Limits of Theory in Marx" in: E. Apter & W. Pietz (eds.). *Fetishism as a Cultural Discourse*. Ithaca & London, Cornell University Press. pp. 119-151.

_____. 2003 [1996]. "Fetish" in: R. S. Nelson & R. Shiff (eds.). *Critical Terms for Art History*. Chicago: University of Chicago Press. pp. 305-315.

_____. 2005. *Fétiche. Généalogie d'un Problème*. Paris, Kargo & L'Éclat.

PIETZ, William & APTER, Emily. 1993. "Preface" in: *Fetishism as a Cultural Discourse*. Ithaca & London, Cornell Univ. Press. pp. ix-xi.

PIGNARRE, Philippe & STENGERS, Isabelle. 2005. *La Sorcellerie Capitaliste – Pratiques de Désenvoûtement*. Paris, La Découverte.

PONTALIS, J.-B. 1970. "Présentation". *Nouvelle Revue de Psychanalyse* N°2 – *Objets du Fétichisme*: 5-18.

PONTALIS, J.-B.; POUILLON, J. et alli. 1970. *Nouvelle Revue de Psychanalyse* N° 2 – *Objets du Fétichisme*.

POOL, Robert. 1990. "Fetishism Deconstructed" *Etnofoor* 3-1: 114-128.

POUILLON, Jean. 1970. "Fétiches sans Fétichisme". *Nouvelle Revue de Psychanalyse* N°2 – *Objets du Fétichisme*: 135-148.

RATTRAY, Robert S. 1969 [1927]. *Religion and Art in Ashanti*. Oxford, Oxford University Press.

ROBERTSON-SMITH, William. 1972 [1892]. *The Religion of the Semites – The Fundamental Institutions*. New York, Schocken Books.

RODRIGUES, Raimundo Nina. 1906. *O Animismo Fetichista dos Negros Bahianos*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

SANSI, Roger. 2003. *Fetishes, Images, Commodities, Art Works: Afro-Brazilian Art and Culture in Bahia*. PhD Dissertation, University of Chicago.

_____. 2005. "The Hidden Life of Stones – Historicity, Materiality and the Value of Candomblé Objects in Bahia". *Journal of Material Culture* 10 (2): 139-156.

_____. 2007a. "The Fetish in the Lusophone Atlantic" in: R. Sansi-Roca et al. *Cultures of the Lusophone Black Atlantic*. New York, Palgrave-Macmillan. pp. 19-39.

_____. 2007b. *Fetishes and Monuments – Afro-Brazilian Art and Culture in the Twentieth Century*. Oxford, Berghahn Books.

TARDE, Gabriel. 2007 [1895]. "Monadologia e Sociologia" in: *Monadologia e Sociologia e outros ensaios*. São Paulo, Cosac & Naify.

- TAUSSIG, Michael. 1980. *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill, University Of North Carolina Press.
- _____. 1993. "Maleficium: State Fetishism" in: E. Apter & W. Pietz (eds.). *Fetishism as a Cultural Discourse*. Ithaca & London, Cornell University Press. pp. 217-247.
- TOBIA-CHAIDESSON, Michèle. 2000. *Le Fétiche Africain – Chronique d'un "Malentendu"*. Paris, L'Harmattan.
- TYLOR, E. B. 1970 [1871]. *Religion in Primitive Culture*. Gloucester, Peter Smith.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. "O Nativo Relativo". *Mana* 8 (1): 113-148.
- _____. 2003. "(anthropology) AND (science)". Disponível em <http://nansi.abaetenet.net/abaetextos/> [consultado em 21/04/2009]
- _____. 2004. "Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation". Keynote address to the Meeting of the Society for the Anthropology of Lowland South America (SALSA).
- _____. 2007. "Filiação Intensiva e Aliança Demoníaca". *Novos Estudos* 77: 91-126
- VOLAVKOVA, Zdenka. 1972. "Nkisi Figures of the Lower Congo". *African Arts* 5 (2): 52-84.
- _____. 1974. "Once Again the Kongo Nkisi Figures". *African Arts* 7 (3): 89-90.
- WAGNER, Roy. 1981 [1975]. *The Invention of Culture – revised and expanded edition*. Chicago, University of Chicago Press.
- WHITEHOUSE, A. A. 1905. "An African Fetish". *Journal of the Royal African Society* 4 (16): 410-416.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)